A third solution is ethical idealism or rational good. Sri Aurobindo, however, feels that the ethical solution is also inadequate. He agrees that ethics has rendered valuable services in the evolution of mankind. It has succeeded to some extent in curbing the devil in man. But it cannot be regarded to be the ultimate solution, (which can only be a supra-rational transfiguration of man and his entry into a partnership with the Divine.) Ethical idealism is only the moralized form of social regulation but it is a product of mental ignorance. Therefore, the real solution cannot be ethical.

According to Sri Aurobindo, there are four standards of human conduct.[10] First, personal need, preference and desire, Secondly; a social altruism and an emphasis on the good of the community; Thirdly, an ethical ideal and Fourthly, the divine law. Sri Aurobindo is untiring in his condemnation of the incapacity of the moralized human mind which mistakes moral idealism for spirituality. He believes that inadequate psychological knowledge, which fails in distinguishing between mind and spirit and wrongly takes the refined productions of the moral mind for spirit.

But, although, Sri Aurobindo is in favour of the transcendence of ethics, he never supports the annihilation of the ethical standard. He is convinced that the real categorical imperative comes from within. Like the average moralist, he does not plead for the constructed social and moral standard but for the spiritual standard of social action. The spiritual man, according to him, is moral not out of the fear of social conventions and public opinion, but moral action becomes a part of his nature. He "obeys the inner ideal, not an understanding; he answers to a divine law in his being, not to a claim or a collective necessity. The ethical imperative comes not from around [illegible] from within him and above him."[11] Sri Aurobindo does n[illegible]ence is clea[illegible] advocates for its divine fulfilment. He [illegible]ges the [illegible] ould be governed not by the partial [illegible] ons of the ethical systems of the [illegible] the essential and inner moral

Refere[illegible]

[illegible]t first it seems quite obvious t[illegible]

Hai[illegible] quite widely, but the real difficul[illegible] posed to be the solution.

a sharpe dividing line between the t[illegible] portant socializing and

The[illegible]cating the difference is that science [illegible] nised religion," in Sri

[illegible]lanations for the phenomena, while philosoph[illegible] a means of i[illegible]ner

K. Mishra

uplift for the individual and preserve in it or behind it a way for his opening to spiritual experience, has not changed human life and society; it could not do so because, in governing society, it had to compromise with the lower parts of life and could not insist on the inner change of the whole being."[12]

Religions have often assumed a credal form and they are based upon a theological and cosmological scheme which may not counter the attacks of science and reason. Though religions originate in the superconscious spiritual experiences of great spiritual masters, yet they acquire a local and regional form in the course of their social and institutional development and hence they cannot provide a universally acceptable formula.

Sri Aurobindo is of the opinion that sometimes there is very great hostility among the followers of different religions. Besides, in some religions there is an exaggerated obsession with sin, self-condemnation and failure. Therefore, religion cannot solve our present problems. We have to go even beyond the religious formula. (In fact only in the change of the inward consciousness lies the real solution.)

Thus, from the above brief survey it is clear that Sri Aurobindo rejects as inadequate the democratic, the communist, the socialist, the international institutional, the humanist, the ethical and the religious solutions. In his opinion, all these formulae are only partial and the attempts to concretize them in history reveal the failure of man to solve his social and religious problems by external means. The real solution consists not only in the discovery of spiritual power but in its social and political application.

Taking the dominant inward orientation of the ancient Vedanta Sri Aurobindo says that the h[illegible] eternal
aspect of the Divine and not a cha[illegible]
it is not even the social self or[illegible]
cepts which have been po[illegible]
psychology. Man has to[illegible]
by a psychic and spirit[illegible]
supernal spiritual ligh[illegible]
supramental transfor[illegible]
and creative heigh[illegible]

should make sincere efforts to bring down the supreme consciousness—force for social and political regeneration.

Contemporary humanity has built the institutional framework of a vast civilization. Science, logic and economics have been harnessed to create the external paraphernalia of a stupendous and amazing civilization. But the actual applications of scientific and sociological formulae have not produced any real and permanent solutions of the problems of man. Therefore, Sri Aurobindo's prescription of spiritual and supramental transformation, which is more systematic and comprehensive than any of the ancient and present social, religious and spiritual disciplines, is, in our opinion, the only solution for the present day malady.

---

1. Sri Aurobindo, The Ideal of Human Unity, p. 17.
2. Sri Aurobindo; The Human Cycle, p. 149.
3. Ibid, p. 138.
4. Sri Aurobindo, The Synthesis of Yoga, Part One, p. 156.
5. Sri Aurobindo, The Synthesis of Yoga, part One, p. 158.
6. Ibid, Vol. I. p. 115.
7. Sri Aurobindo. War and Self-Determination.
8. Ibid, p. 31,
9. Sri Aurobindo. "The Riddle of This World." p. 41.
10. Sri Aurobindo. The Synthesis of Yoga, Vol. I, p. 167.
11. Sri Aurobindo. The Human Cycle. p. 186.
12. Sri Aurobindo. The Life Divine. Vol. II. p. 931.

...ence is clea...
...ges the...

Refere...

...t first it seems quite obvious t...
...quite widely, but the real difficult...
a sharpe dividing line between the tw...
...cating the difference is that science ...
...lanations for the phenomena, while philosoph...

The Role of the Philosopher in the Growth of Scientific Knowledge : Past and Present.

Chinmoy Goswami
B. H. U.

If we try to trace back the history of science and philosophy, we may arrive at an identical point, which marks the starting-point for both. Both emerged with the ambition of arriving at the TRUTH; In both the fields hypothetical assumptions were accumulated to unify the diverse experiences. Though the hypotheses were put forward to explain the sensible world, yet very often the assumptions extended beyond the sensible world. If we try to view their advancement in a co-ordinate system, we may say that both assume a similar curve; the constants differ while the variables are of the same nature. In the process of their advancement these two fields became distinct. The unity shared by the two somehow split up and both began to exist *apparently* independently of each other.

Science had more patience and a[illegible] slowly but steadily, always verifying the[illegible]
to accept what its dependabl[illegible]
the laboratories could prov[illegible]
sometimes it was mistake[illegible]
to lack of patience, pe[illegible]
inviting a host of c[illegible]
attacks, forced philos[illegible]

Philosophy, in its attempt to maintain its superiority, restrained itself from showing any explicit dependence. The only tools for the philosophical investigations were logic and speculations. The differences in the attitude posed different degrees of hindrances to the two streams of thought. Science had only to face the challenge of the empirical facts while philosophy had to stand against both, the empirical facts and the logical onslaughts.

In the course of their advancement both science and philosophy shifted from phase to phase. These phases can, at least, be marked in outline if not in details. Roughly science can be classified into three phases : (i) empirical science, (ii) hypothetical science, (iii) mathematical science. Similar three phases can also be traced in the field of philosophy : (i) speculative philosophy, (ii) critical philosophy, and (iii) analytic philosophy.

Again a similarity can be observed in the two fields from the standpoint of history. The time-lapse between the phases is reducing remarkably. Empirical science and speculative philosophy both enjoy long historical epoch on their account. Though the second phase dominated for centuries yet the period is considerably less than that of their predecessoers. The modern trend, in either science or philosophy, though only a century old, yet is changing its phase. Even if the modern scientific and philosophic thoughts have not been completely discarded, at least diversions are sought. It seems that the fashion is not this or that type of thought but the *change* of thought itself.

II

The empirical science started with the observations of the facts which were given to the senses. Everything was classified into two groups – the in-animate and the animate. The in-animate constitute[illegible] subject matter of the physical sciences while the anim[illegible] ence is clea[illegible] realm of biological science. A study of [illegible]ges the [illegible] only to classification. The observa-
IV
[illegible] senses, and were classified into
Refere[illegible]
[illegible]t first it seems quite obvious [illegible] no need of any experimental
Hai[illegible] quite widely, but the real difficul[illegible] science. Some technology
a sharpe dividing line between the t[illegible] but they were based on
Thec[illegible]cating the difference is that science [illegible] no theory, no attempt
[illegible]lanations for the phenomena, while philosoph[illegible]tem.

In the second phase of science some element of imagination encroached in and was patronized. The scientific method was no more merely 'trial-and-error'. For the first time attempts were made to unify the descrete phenomena. A search for the 'necessary conditions' of the different classes of phenomena was made. Hypothetical concepts were introduced and mathematics was used to draw implications from them. Many conjectures were made to explain the world phenomena in a harmonious way. The conjectures which explained the phenomena over the widest range was theorized.

Much dispute is there in connection with the c ncepts of 'theory' and 'law'. Roughly a theory is that conjecture which explains the phenomena over a considerable range, and laws are those statements which relate the different observations or the different observational concepts. It is again a matter of much controversy as to how we arrive at a theory. Because by the time we aware are of our knowledge we already have certain theories in mind.

Once a theory is accepted, all observation become 'theory-loden', as Hanson puts it, "Observation of 'x' is shaped by prior knowledge of 'x'."[1] The brute facts lose their individuality and are always observed in relation to the theory. When a fact does not correspond with or is incompatible with the theory, we are surprised. The validity of the theory depends on the verifications of the implications drawn from the theory.

With the advent of a new science, a new language came into existence—the scientific language. Though this language was constituted of the words from the every-day language yet the difference was immense. The words chosen for the purpose of science were stripped off from any vagueness and were clothed in a precise meaning.

The two different branches of s[illegible] to arrive at the ultimate nature of th[illegible] the fundamental while biology[illegible] and cells behaved very simila[illegible] of reproduction they par[illegible] in the theoretical science[illegible] instruments revealed [illegible] vast world became[illegible]

supposed inside the invisible atom. The classical physics seemed foredoomed It needed consideration.

A new variety of thinking emerged. Many new assmptions were put forward. More stress was given on the mathematical side. The experiments also became very complex and precise. The attempt was to explain the new data which could not be explained by the older theory adequately. Corpuscular theory, which was accepted on the grounds of simplicity was replaced by the wave theory of light; the laws of the classical mechanics could not explain the motions of the elementary particles and so on. The different theories sprung up. Quantum physics became a seperate part of physics thermodynamics established its place, wave theory of light received a vital thrust and distinguished itself as worthy of consideration. Adparently they did not seem ta cohere. Science had to wait for Einstein to emerge on the scene. He demonstrated how corpuscular and wave theories can go together, hand in hand.

Similar was the change in the biological science also. They shifted from cells to genes. Genes are the DNA–molecules. Moleculcs are the combinations of different atoms in a difinite proportion. These atoms are reducible to mere invisible energy waves.

This c used again a 'language-shift'. The same terms like, velocity, acceleration, mass, space, time, simultaniety, etc., are used, but in a widely different sense. The emergence of the new concepts needs to view the world from a different angle and 'no one invents concepts for fun'.[2] Thus with the invention of every new concept a little modificasion to the power of our eye-glasses is required, the modes of observation requires a change.

III

...ence is clea...

...ges the ... as an independent subject, since men ... Nature of things. In its primitive ... only the visible entities. Earth, ... the 'arche' of things. Variquite widely, but the real difficult... their beliefs. Contrary beli... ered in quick succession. ...gic helped philosophy ... enquiry gradually

Refere...

...t first it seems quite obvious t...

Hai... a sharpe dividing line between the tw...

The...cating the difference is that science ...

...lanations for the phenomena, while philosoph...

shifted from the nature of things to the nature of *ideas*. The conceptual world, instead of the physical world, became more important. The scutiny of ideas victimised the common beliefs. The words in common usage, generally do not have a very pracise meaning, rather are very floxible. Due to this flexibility it was possible to consider a word in different senses and to equate them together. These equations might have satisfied the philosophers but at the cost of very paradoxical conclutions.

Logic was used to justify the favourite beliefs, but it also helped to frame counter arguments to confute the unfavourite beliefs. To justify the favourite beliefs, the philosophers had to erect a strouger edifice—epistemology. When the speculations made within the sensible world were found to be unsatisfactory, it attaind a greater height. Something transcending the empirical world was placed at tne root of everything and the attempt was to look for such an epistemology that the supposed root-cause may easily be proved. The philosophers tried to supplement their beliefs by corresponding theories of knowledge. They attempted to construct a system, through which they pretended to explain everything—from the bare facts to the complex human behaviour. Very often in this task of system-building either some loop holes were left unnoticed or could not be filled. These loop holes provided opportunities to the successors to reject the entire system. Philosophers looked for some other method.

The main task, the philosophers took was that of criticism, 'Critique of Reason' as Kant would say Though much time was devoted to criticism, yet the concept of the ultimate matrix or the Absolute was lurking. Either the Absolute was of the nature of something beyond reach, something unknowable, something unique or the Absolute was to be concieved in its fullness, in its entirety, in its all-embracingness. In both the cases [illegible] was *transcendental*. The methods of these critic[illegible] t, yet the aim was the same. Very [illegible] they themselves fell victim to [illegible] merely an appearence. The [illegible] with vast and indeed wit[illegible] ything which is taken t[illegible] own, self-contradictor[illegible] appearece.[3]

The analytic philosophy has its long history, but only recently it has become of significance. When men of philosophy, especially those with a scientific attitude, found the mode of speculative philosophy unsatisfactory, they needed a change. Russell and Moore introduced the new variety of thinking and which was immedietely welcomed. As Wisdom put it, "But we who were the bright young things of the logico-analytic era, welcomed the change from the absurdity of exploring the universe in an armchair to the pleasure of a dance beneath the brilliant lights of *Principia Mathematica*."[4] The analytic philosophy has altered from its infancy to maturation. We can roughly mention three distinct modes of analysis. These methods can aptly be termed as: (i) the method of redefinition, (ii) the method of explication, and (iii) the method of illustration in use.

In the first method, as the name suggests, each word is defined and given a specific meaning. Some problems arose in this method, enunciated by Moore. Consequently, the second method was taken up by Carnap. He engaged himself in symbolizing the language system. The symbolized language system was completely free from any ambiguity or vagueness but the sphere of communication became too narrow. Later Wittgenstein suggested to keep a close aquasntance with the multiple uses of the term and the continuous shift of the meaning from one use to the other. They only we can understand what one is really communicating.

The other trend of modern, rather the contemporary philosophy, known as existentialism or phenomenology pays much of its attention to the intrinsic structure of human experience as experience. This also is a type of analysis, not of language but of the subject matter af language. But this type of philosophy hardly has any direct impact on the advancement of science. Nevertheless an impact of [illegible]ence is clearly found in these philosophies.

...ges the

IV

Refere-

[illegible]t first it seems quite obvious that science and philosophy Hai[illegible]quite widely, but the real difficulty arises when one wants [illegible] a sharpe dividing line between the two. One very *crude way* Thc[illegible]cating the difference is that science is engaged in seeking [illegible]*lanations* for the phenomena, while philosophy tries to *understand*

those explanations. In the process of their advancement 'language-shift' took place in both the fields. The old concepts became of historical significance while the emerging concepts produce puzzlement.

The advance in one field has a tremendous impact on the other. One is the *function* of the other. Though it is extremely difficult to decide the direclion of influence positively, still no one will deny that there is an inseperable relation between the two. One must be understood in terms of the other. Any attempt to disjoin them is untenable.

When the scientists were busy only in classification, philosophers saw the possibility of a harmonions universe. The data, collected by the scientists, was fully utilized by the philosophers in their speculations. The speculations obviously were of metaphysical nature. The speculations made by the philosophers very often went wrong, nevertheless the very attitude helped the scientists in the later stages. The idea of a coherent, harmonious universe became the very fundamental supposition of science too.

In the second phase of science we find a sort of apperent conflict between philosophy and science. The scientific discoveries shattered the sustained belief of men. Man was no more a unique creation to the scientists, but the entire edifice of religion is based on the very assumption, "God created man in His own image". Philosophy was under the coercion of religion, especially in the middle ages, when science began to flourish. The hatred for science was so immense that the philosophers began to doubt the very existence of the world. The problem was either how to justify the scientific knowledge or how to dispense with the problems of science. Philosophers dispensed with all the problems of the world under the name of God as in Spinoza or reduced them to *ideas* as in Berkeley or Hume. But they left both these concepts unclarified. Thus the philosophers dispens[illegible] with all the problems of science as the problems of science are [illegible] the problems of the world. This is a controvertial issue, [illegible] science depicts or explains reality or not. Nonetheless we [illegible] men do understand that science has something to do wit[illegible] physical world. This was due to some misunderstandin[illegible] philosophers and due to some negligence on the part of th[illegible] tists. The scientists never bothered to clarify the terms they [illegible]

at any length. This helped the philosophers to identify the highly precise technical terms with the common vague concepts. The 'language-shift' in science was either left unnoticed or was ignored by the philosophers. The inability of the philosophers to comprehend the scientific terms used caused them to interpret them in a most unscientific manner. The conflict was between the new ideas and the old ideas. By implication th conflict spread between the exponents of the old ideas and the exponents of the new ideas. It was a conflict between tradition and modernity.

Some liberal minded philosophers could appreciate the change and were so fascinated by the achivements of science that they mistook the then prevailing science as the *true* science of nature. The philosophical model for the rationalists was mathematics while the empiricists searched for a justification of science in their owa way. Kant put science on the pillars of absolute certainty by positing the *a priori* nature of scientific judgments. Karl Popper expresses the view that the Newtonian science could explain the world phenomena so well that nearly all the philosophers commited the same mistake as that of Kant and thought that the Newtonian science is the *true* science of nature. This was again due to a misinterpretation of the Kantian concept of ā priori'. The intuitionist school or the Neo-Kantians justify the ā priorism even today. Hence the ā priorism cannot be totally condemned, nevertheless the Kantian ā priorism over estimated the necessary character of the scientific judgments.

Still to maintain the supremacy of philosophy, the philosophers to be the kings, as Plato said, something supernatural, something beyond the realm of the empirical world was constructed—metaphysics.

The twentieth century scientific development very boldly decla[illegible] the [illegible]t relativity is *the* way to understand the world pheno-[illegible] [illegible]ny attempt to approach a phenomena ln complete abstra-[illegible] [illegible]ntenable. Everything has a status only in relation to [illegible]ing else. Any phenomena is to be understood in relation [illegible] things. To say this it needed a scientific intellect with [illegible]hic insight. Einstein was so much a philosopher as a [illegible] genius. The very idea of philosophical analysis was [illegible]eded in Einstein.

Refere[illegible]

Hans[illegible]

With the advent of modern science, philosophers ceased to talk about the absolute. The task of the philosophers shifted from constructing systems to analysis of language. Philosophy is essentially linguistic analysis. "Philosophy aims at the logical clarification of thoughts. ......A philosophical work consists essentially of elucidation."[5]

The word 'metaphysics' has been used at least in two different senses. Firstly, metaphysics, as the term suggests, means meta-physics, that is something beyond, something transcending, something over and above physics. Secondly, metaphysics is used as a 'theory of the world'. When Aristotle used the term 'metaphysics', he used it in the first sense which incidentally coalesced with the second. To call any 'theory of the world' today as metaphysics would be highly misleading. The 'theory of the world' falls within physics, rather more correctly within astrophysics. Kant could not prevent the men of science, like, Jeans, Hoyle, Eddington, Gammow, Einstein, and many others, from talking about the cosmos in rational terms. To remove this perplexity, it is better to use the term 'metaphysics' in its original sense, appropriate too. If we accept the term 'metaphysics' in the first sense, we see that philosophy is still metaphysical. It will be wrong to restrict philosophy as merely metaphysics ; it is metascience.

V

After making this long journey, we can hope to arrive at certain conclusions. Science is an abstraction of events in the intellectual level. Science is neither a thing nor a phenomena. Science is concerned only in concepts. Scientific theories neither change the facts nor do they create or discover any new fact. They simply tell us how to look at the facts. This was realised as early as Kant, "The understanding does not derives its laws (ā priori) from, but prescribes them to nature".[6] Nearly the parallel view is held by Wittgenstein but in a more co... way, "Newtonian mechanics tell us nothing about the world : ... does tell us something about it is the precise *way* in wh... possible to describe it by these means."[7]

On its way towards the goal, science coins many ... *terms*. These technical terms are given a precise meaning. ... course of the journey they are metamorphosed, in the con...

meaning. This type of metamorphosis is not unique to science, but is associated with every advance of knowledge. The metamorphosis in science is so rigourous that the entire language-system of science needs consideration. This produces puzzlement about science, and the implications drawn from it, from a new theory, seems paradoxical.

The word 'philosophy' must mean something whose place is above or below the natural science, but not beside them."[8] The philosopher's task is not to create new paradoxes along with the scientists. On the contrary the task lies in the removel of the paradoxes. The method of removing the paradoxes is analysis. By the method of analysis, in the process of removing the pseudo-paradoxes, the actual praradoxes and the inconsistencies inherent in science my be revealed. The scientists then may be asked to find a way out of the paradox or the inconsistency.

The entire edifice of the scientific knowledge is based on the bricks of language. It is the philosophers who must take care of the bricks and must decide which bricks are to be selected by science. It is for the philosophers to decide whether the bricks chosen by science are proper or not. Philosophers is the guiding principle for science. Science moves due to the passion for truth. Philosophy guides the way. The task of the philosophers is to see whether any particular proposition claiming to describe the truth' can be true or not. 'Tru·h' is the concern of science. The concern of philosophy is how 'truth' can be put into language.

The responsibility of the philosophers is much more than was supposed earlier Someone said that science, like a detective. deduces its laws from the empitical facts, as the detective deduces the criminal from the empirical data, a blood stain, the falling apple etc. I venture to add that philosophy is the judge, who judges the validity of the evidences produced by the detective.

References :-

Hanson, N. R.—*Patterns of Discovery—an enguiry into the conceptual foundations of Science*, Cambridge University press, 1958. p19

Theobald, D. W.—*An Introduction tc the PHILOSOPHY OF SCIENCE.* Methuen & Co Ltd. 1968. p28.

3. Warnock, G. J.—*British Phil sophy Since 1900*. Oxford University Press 1958. p4

4 Wisdom J.—Metamorphosis of Metaphysics' appeared in *Paradox and Discovery*, Routledge and Kegan Paul, 1965

5. Wittgenstein, L.—*Tractatus-Logico-Philosophicus* Routledge & Kegan Paul. 1961 (4. 111) p49.

6 Kant, I.—Pralegomena to Any Future Metaphysics. section 36 (from : 10 *Great Work of Philosophy*) Ed, by Wolff, R. P. Mentor Books, 1969,

7. Wittgenstein, L.—*Tractatus-Logics-Philosophicus* (6. 342) p139

8. Ibid (4. 111) p49.

Prophets And Prophecy

Joseph Xavier

Introduction :

King, priest and prophet are the three pillars of the society of Israel. These three were sufficiently distinguished and at times they were quite antagonistic to each other. Normally they were linked and functioned in a necessary interdependence When Israel functioned as a state, prophets are there to guide and counsel the kings in God's Plan. It was their prerogative to declare whether an action undertaken or to be undertaken by those in power was according to God's Will.

The prophets were not mere 'seers or 'clairvoyants' or even mere 'men of God', First and foremost the Prophet is one who is 'called by god'. This aspect of being called by God' places the prophet at a completely different level than the King and priest in Israel. On its own initiative Israel can 'make' a King; one could be a priest by the mere fact of his being born in a priestly family. But Israel can never 'make' a prophet; it is a pure gift of and from God. God chooses some men to be His channels through whom He delivers His Message for Israel.

God Speaks Through The Prophets :

God chooses some men so that they may be His Spokesmen. He imparts to these His Message, so that they proclaim it to the people. The Message from God concerns the Salvation of the

People. It is 'spoken' by God. The manner of God's 'speech' is varied. To some He speaks in visions and dreams; to others He 'speaks' in a less definable interior inspiration. Very often the mode of God's speech is not very clear. Whatever be the manner of this 'speech', the one addressed to clearly understood what God wanted of him.

The Message received by the prophet is not for his personal or individual spiritual gain. It has to be announced to the people as the Will of God in their regard. The Message from God is not for a select few; it is meant for the people as a whole. It is not a mystic doctrine meant for the spiritual elite; it is the will of God with reference to the people. The People on their part are expected to take this Message to heart and act accordingly, follow the instructions and mend their ways. The authenticity of the Message was very often expressed by 'signs' and 'happenings'. Further, when the people did not follow or acknowledge the proclaimed Messege, unmistakable 'signs' always followed, making them recognize and realize God's Message.

Personal Involvement of the Prophet :

The Message God imparts is not foreign to the prophet who receives it. The prophet receives God's Message and realizes what is expected of him. Yet in transferring the divine in human words the prophets uses his human faculties. to the best of his ability he reduces the heavenly Message to human words, so that the people he speaks to will understand what he is talking about. This is the reason why one finds quite a varied use of images and symbols in the prophetic messages. According to the milieu the prophet arises from, his words and images vary; thus we find in the prophetic uttarances the cultural pattern which has shaped the human qualities of the prophet These are incidental to the Message he proclaims; and these are the human tools at the disposal of the prophet for translating the Divine Word in human words.

Imparting of the divine Message involves some difficulty, since the Message itself is supra natural and supra-human. Very often the prophet himself does not understand clearly what the Message is about. Being involved in human history like the People he is addressing, the prophet himself is not fully aware

of the import of the Message. Nevertheless he tries his best to announce to the People what he has 'heard' from God.

Usually the prophetic message is not received by the People. They are conscious of the fact of many a false prophet-while these proclaimed prosperity, doom followed; while they advocated some action it was not for the good of the People. Apart from these experiences. the real prophetic message is not always very intelligible under the circumstances: Because of these causes, the authentic Divine Message was always followed or accompanied by some symbolic action relating to the proclaimed Message. These symbolic actions are the 'signs' by which the People are expected to recognise the genuineness of the Message. Jeremiah is asked to buy a field, as a 'sign' for the People that the land in which they live just now will be 'available' for sale in the near future, after their Exile in Babylon; another Prophet marries a fallen and evil woman as a 'sign' for the People that though they have deserted their Husband, God has not given them up This marriage symbolism demands the total fidelity of the People. During the Exile itself, when the People were in utter dejection the symbols are of a very negative character, bringing out poignantly the destitution of the People; the widower state of Ezekiel for instance. These symbolic actions do convey the essence of the Divine Message to the People; if they are not ready to believe the Message, these symbolic actions proclaim the divine plan in their regard; even if the People do not believe in the words of the Prophetbut they would definitely notice his lined experience.

Being called to be a Prophet is not always pleasant as borne out by the lives of the Prophets. They are conscious that Some One makes them speak out; they feel the internal turmoil after receiving the Message; they are aware of the obligation to change their lives especially when they have to proclaim the Message through their lived experience. The divine promptings weigh very heavily on them. Often enough there is great internal struggle especially when the prophet is aware that his words are not received by the People or when he is aware that he was mocked at when he proclaimed the Message. In this troubled tate of mind, many a prophet wants ta run away as it were from ...nself. Thus we see Jeromiah complaining bitterly and for a ...ent wants to hide himself from God who seems to be pursuing avi..., Ezekiol is filled with bitterness and anger...
th

The Message

The Message which the Prophet receives and proclaims has dual aspect. The first concerns the setting right of the 'injustices' of the then society of Israel, and the second concerns the future events by which God's Plan of Salvation will be accomplished. The 'injustices' which the Prophets decry are mainly offences against the Law, which as the emboldiment of God's Salvation, provides for almost every eventuality in the Social and Religious Life in Israel. When the prophets criticize the ethical behaviour of the People they are not taking to themselves the office of Custodians of the Law. But rather they condemn certain actions which have not been according to God's Will and Plan. The admonitions of the prophets are not for the litteral 'observance' of the Law but rather they invite the People to observe the Law in its real spirit. Their Message relates the present moment to the true interpretation of the Law, when it has been omitted or disregarded by the real custodians.

Very often these custodians disregarded the spirit of the Law by their subtle interpretation of it. Whenever this happened the ethical life of the People ran low. At this juncture God sends His Prophet to admonish them, giving them the real meaning of the Law; the Prophet tries to impress the People that the essence of the Law does not lie in its cold written word, but in the spirit that should animate the observance of it. Nathan accuses King David that he is the sinner; Jeremia and Hosea appeal to the People that they have to abandon their old ways and follow the Law in its real spirit; Ezekiel exhorts the people that they be faithful to the observance of the established customs; the prediction of doom for depraved judges; condemnation of those who withold the wages of the workmen, those who cheat, those who lend money for interest-all these and other varied admonitions concern the genuine and real observance of the Law. By these the Prophets awaken the power in man for accepting the good, rejecting the non-good which power seems to have gone blunt by the overt emphasis of the litteral form of the Law and by its falsified interpre tation. The actual prophetic message is a call for a change of 'heart'.

Secondly, the prophetic message announces some fut[illegible] event. This aspect which is normally applied to a prophet[illegible]

thus making him as it were an auguer, is not the biblical meaning of Prophet. Though the announcing of future events is not incidental to the prophetic message, the prophet is not a future-teller. The prophetic message concerns the rectification of thc ills of society here and now; it *also* points to some future event which would come to pass according to God's Plan, Thus the prophets anticipate in their own way the essential mystery of God's Salvation. This mystery consists in the Death, and Resurrection of Jesus Christ. Yet, the future event proclaimed by the prophets was not fully understood by them. It will be too much to say that the prophet who predicted a certain event was full aware of the fulfilment of the prophecy in all its aspects. The future event predicted was some how connected with the time of prophecy, otherwise it will be quite unintelligible. Isaih prophecies to King Ahaz that 'a young girl will conceive and will bring forth a son and will call his name Immanuel'. This prophecy concerned Ahaz immediatelv; yet the future event intended by the prophecy referred to the expected Messiah. It would be far fetched to say that Isiah knew fully about the Messiah, His Mission, His words and Actions. Taken as a whole this Prophecy refers to the Messiah, though it predicted a son during the reign of King Ahaz.]

Fulfilment of Prophecies :

The prophetic utterances do come true. The religion of the New Testament is full of the fulfilment of prophecies. Those who wrote the Gospels deliberately stress the events in the life of Jesus which are the fulfilment of the prophecies. The essential mystery of the Passion and Resurrection of Jesus is the immediate concern of these Evangelists. They bring out all those prophecies which foreshadowed this mystery. The burden of their task seems to have been to make their contemporaries recognize the fulfilment of the prophecies in the life of Jesus. Thus fulfilment of the prophecies seems to be the touchstone that gives credence, and draws the People to the person of Jesus as the Messiah. The Plan of God's Salvation foretold by the Prophets are thus realized.

Jivanmukti, Renunciation And Social Duty

L. K. L, Srivastava
Research Fellow

The Concept of Jivanmukti has been viewed from two different standpoints in Indian religious and philosophical thought. From one Standpoint it has to be considered as a reactionary approach to life; a life led in absolute detachment (both internal and external) from the world and actions conducive to the betterment of the Society. The advocates of this view of Jivanmukti say that a Jivanmukta enjoys the bliss of his Self and he has no duty of any kind to perform. Even the sense of doing good to world is not present in him. Since he has realized the Oneness of Reality, the awareness of duality e. f. s. ufferings of others etc. is not possible. If he is obsessed with even a least sense of duty, he is to that extent removed from the realization of the Self. Now, this view of the ideal of Jivanmukti is not life—affirming but life-negating. It is the path of Karma-Samnyasa.

The other way to approach this ideal is from the standpoint of the welfare of mankind, the maintenance of the world order. Many systems of Indian philosophy lay emphasis on this aspect with a view that after attaining the perfection in life, a man should perform selfless activity for the good of people so that they also may be induced to seek spiritual insight. This ideal is ba[illegible] on universal love and is a life-affirming one. According to

view the life of a liberated self is not fulfilled if he does not do good to others or does not strive for removing the woes and sufferings from the world.

The question is : which of the above views does characterise or represent the true spirit of Indian Culture ? A Sensitive thinker will vote in favour of the latter. Though renouncing his desires and passions, wealth and property, fame and pres ige; a Jivanmukta should perform selfless activity so that others may be bene fitted.

In simple language he should tap the simple intelligence of man, and, tracing out the true want of man hidden beneath his multifarious desires, should spotlight the dark corners of the enquirer's sub-consciousness, thereby helping to dispel many a spiritual puzzle that might have baffled him for long. He should examine the three natural functions of human mind—of doing, feeling and thinking—and show how these have only to be carried to their logical conclusion to be transformed into the truest of action, love and knowledge—karma, bhakti and jñāna yogas respectively—ultimately fusing into one. To him the call of the spirit is not a call alone to the man who chooses the techniques of the mystic and retreats to the forest or to the hill in pursuit of self-realization, but as much to the man in the daily affairs, in every moment and in every circumstance.

Under the light of the above view, let us see how the systems of Indian thought developed. Here we shall examine, in brief, the three phases, viz., integration, disintegration and re-integration, through which the concept of Jivanmukti ran its course.

As far as the upaniṣads are concerned, they lay emphasis on renunciation (Saninyāsa) as a means and pre requisite of Self-realization, but even then we find various examples of Jivanmukta who aimned at the enlightenment of others. The instances of Yajñavalkya, Janaka, Ajāts'atru etc. are the burning examples of this. Yajñyavalkya, by the help of his own enlightenment, made Maitreyi, his wife, realized the highest perfection in life. Similarly the King Janaka, though a realized soul and having no hankering for the worldly pursuits, engaged in the governance of the people for their own well-being.

When we come to Bhagavad-gītā, we find that it lays systematic emphasis on the performance of niṣkāma karma e.g. action bereft of its result.

Thus it recommends the renunciation in action; and not the renunciation of action.[1] Lord Krishna, repeatedly, suggests Arjuna to do his duty and to work for the welfare. It is not that Arjuna was not an enlightened one, and Lord made him perform his duty but the truth is that His insistence on the performance of selfish activity is only with a view to the maintenance of world order, the establishment of morality and dharma on the earth He gives His own example by telling him that though He has nothing to attain in all the three worlds, yet he is involved in activity for the good of the world. He adds that he incarnates himself in the world only to perfo m the same.[2] The attempt of Gītā is, thus, to synthesise knowledge, action and devotion together. This amounts to say that the true man of knowledge who has attained stability of mind (sthitaprajña) should yet perform action in the spirit of niṣkāma and dedicates the fruits of his actions to God.

Coming to *Yogavāsiṣṭha* we find that the life of absolute detachment from the world is not considered essential for the attainment of liberation. Like Gītā it also aims at mental renunciation. Vasiṣṭha's aim, in the work, is to check Rāma from the life of renunciation of action and make him perform his duty and the welfare of the world. Renunciation, as it has been preached by many teachers, is not what Vasiṣṭha teaches. According to him as long as life continues, one has to be in actual possession of something or the other. The futility of renunciation as absolute detachment from the world is very well illustrated by Vasiṣṭha in the stories of Cudāla, Sikhi-dhvaja and Kaca. Thus, for Vasiṣṭha, renunciation is mental. "Renunciation of everything is not simply a philosopher's stone, it is an empire over the whole world".[3] A man rolling in wealth and ruling over an empire may be more "renounced" man than a recluse possessing no penny and having no house. A Jivanmukta, according to Yogavāsiṣṭha, though unaffected by all pleasures and sufferings, by virtue and vice, is yet not absolutely cut off from us; for though he has no interest in his own good, he can show enjoyment in the enjoyment of others and sympathy with the sufferings of others; he can be as gay as a child when with children, and as serious as any philo-

sopher with philosophers or old men.[4] Thus a Jivanmukta can take part in anything without losing his mental balance in any way. With the same in view Yogavāsiṣṭha cites various examples of Jivanmukta e.f. Janaka, Bali, Suraghu, Arjuna, Bhagiratha cudāla etc who were the rulers over the vast kingdoms. Even after their realization, they were engaged in wordly affairs for the good of their subjects.

In the Sāṃkhya—Yoga system the concept of a jivanmukta holds different view. His life is charccterized by pure isolation and indifference. He stands as an idle spectator of the world drama and does not involve in the colourful activities of world. Thus the social life of such a realized soul is least touched upon. Such an attitude of pure isolation and indifference to life is a damaging one and represents the dark period of Indian culture.

Buddhism also lays emphasis on the internal renunciation of vāsanā and all other attachments with the world but at the same time it advocates that after the attainment of Perfect Enlightenment one should strive for the same for others. The ideal of Boddhisattva of Mahāyan Buddhism was as a reaction to the negative and egoistic ideal of Arhatva and nirvana. It seemed almost basphemous to think of a Buddha withou the attitude of love and altruistic activity. A Bodhisattva was one who strovetogain buddhi and scorned nirvāna as he wished to help and succour his fellow creatures in the world of sorrow, sin and impermanence. His aim is no purely otherworldy He works for the material advantage and welfare of the world as well. His compassion for the suffering creatures is so great that he is ready to suffer in the world without entering nirvāna so that he may help others to reach nirvāna. The vowing to save all beings, which is technically known as Pūrvapranidhāna in Mahāyāna-terminology, can not be seperated even for a moment from the life of a bodhisattva.[5] He is ready to continue to work in all worlds and to stay in Samsāra til the end for the sake of one living soul.[6] Thus we see that Buddhism also lays emphasis on the activity of the enlightened one for the good of the worldly people and removal of their sufferings.

Jainism as we know, is famous for its ethical teachings being consequent upon the attainment of the state of kevalin. Akevalin, avinfrom all ghātin karmas, enjoys infinite bliss, knowledge and the e

faith. But we sould not think that the Jaina's view of kevalin is egoistic and subjective. The interest of the world at large is booked after by Tirthankars who have special care for such works. A Kevalin becomes a Tirthankara when he establishes a religious community (tirtha) of monks; nuns and lay people and begins to preach the suffering hnmanity the way to over come the evils of life. Being an ideal man on the earth and the Guru par excellence, he (Tirthankara) not only teaches by words but his very life and conduct. Such souls are "the fullest expression of the potentialities of the embodied existence".[7] Jainism recognises 22 such Tirthankaras who lived and did a lot for the good of the world. Though Jainism also pays much emphasis on austerics both external and internal but its concept of Jivanmukti is life affirming. Even being detached from the world at large, a tirthankara is not cut off from the society.

When we come to Advaita vedanta we find a vast gulf between knowledge and action. They are said to be antagonist and opposite to each other like light and darkness. One who is involved in karmas is not liberated and one who has attained the knowledge of the self has no action to perform. No actions can therefore, be enjoined on one when one has known the meaning of the sentence. For him the two contradictory ideas. "I am Brahman" and "I am an agent" connot exist together."[8] Thus it seems, according to Advait vedanta of that a Jivanmukta is established in knowledge and Bliss of Brahman and least case for the duty of worldly welfare. He, knowingly is not involved in the activities for the good of the suffering humanity. He is absolutely datached from the world that is an illusion. But Śankara, in his commentary on Bhagavad-Gita, accepts that a Jivanmuta, though having attained the knowledga of the self, should perform action for the welfare of others even if he has going to perform fot his own sake,[9] Such action of his, according to him, cannot be called action from transcendental (parmarthataḥ) point of new. Thus Śankara seems to follow the ideal of karma yoga.

The above view of Śankara in regard to the life of a Jivanmukta was not followed much by his orthodox followers. They seem to lay much stress on the renunciation of every actio[illegible] towards the world and society. The ideal of lokasangrah of Gito

vanishing in their philosophies. These attitude of life-negating reaches its climax in Vidyāranya. He is progressively degenerating in regard to the concept of worldly welfare. He strengthens the negative tendency of Advait Vedāntic thouht by emphasizing the role of renunciation in the life of a Jivanmuka. According to him a Jivanmukta has no concern with the world. Even to see the face of his pupil or disciple breeds attachment for him. He does not mingle with the multitude for, there is scope of the talk of politics and all that.[10] Thus we see that Vidyāranya has not draw justice to the concept of Jivanmukti ethically and culturally. The life of a Jivanmukta is marked with absolute detachment from the world.

It is only to re assume the ethical implication of the concept of Jivanmukti, a life—affirming ideal, that the Indian Renaissance is marked with spirituality as the greatest service to humanity. From Ramakrishna Paramahans to Gandhi and Aurobindo of our own times, a line of spiritual personages have proclaimed that the real service to humanity is the only end of a realized soul. Vivekānand, emphasized renunciation but the real mission of a sanyasin according to him is to do good for other". Those of you who are sanyāsins must try to do good to others, for sanyāsa means that".[10] He defines sanyāsa as "love of death".[11] He synthesises knowledge, action and devotion and gave a new pattern to the Advaitic Thought in India. Tilak, after interpreting Gītā on a humanistic line, prepared the way for Gandhi, who being a Jivanmukta, fought against the evils of the world upto the end of his life. According to Śri Aurobindo also, a superman (Jivanmukta) is not confined to his own enlightenment. His experience of the universe is that of one living in the universe, and at the same time that of one who carries the universe with himself. "He will have the cosmic consciousness, serene, feeling, by which all objective life will become part of his subjective existence and by which he will realize, perceive, feel, see, here the Divine in all forms".[12] Thus a superman evins at the enlightenment of mind, life and the cosmos.

In this way we may conclude that the concept of Jivanmukti has truly represented the spirit of Indian culture. A Jivanmukta avins at the upliftment of the world and strives for ruling out the evils from it. His only aim of life should be to establish uni-

versal love and friendship. He should not be cut off from the Society but be involved in it in the real sense. It this aspect of worldly welfare is removed from the life of a Jivanmukta, the ideal of Jivanmukti will have no influence and charm for others to follow it.

---

1. cf. B. G. 2/47
2. cf. B. G. 3/22 also of 4/8
3. Sarvatyāgena Suddhena Sarvamāsādyate' nagha Saivatyā go hi Samarājyam kim cintāmanito bhavet. Yogavāsiṣṭha VI, 90, 6.
4. Ibid V, 77, 14.
5. cf. D.T. Suezuki, The Lankāvatāra Sūtra, p. XVI full detaits.
6. cf. Sikṣāsamuccaya 14/8 d. in *'Boddhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature'* by Har Dayal, p. 18.
7. *'Studies in Jainism'* by Talia Nathmal, p. 268.
8. Upadesa sāhasri, 225, Ramkrishna Math Mylapore, Madras, 1949, pp. 284-85.
9. Bhagavat-Gītā Śankara Bhāṣya—8/25.
10. cf. 'Jivanmuktiviveka' by Vidyā raṇya, chapter V, pp. 141-163 (Text) The Theosophical publishing House, Adyar, Madras, 1935.
11. The complete works of Swami Vivekanand, Vol III, Advaite Ashram Mayavati 1946, p. 446.
12. Ibid ?
13. S.K. Maitra, The Philosophy of Śri Aurobindo, pp. 89-90.

The Philosophical Basis of The Synthesis of Karma Yoga and Jnana Yoga

R. K. Shingy

(I)

The most prominent, the most dominant and energetic urge in the individual is to grow bigger, greater and greater, vaster and vaster. This urge is so very strong, tremendously powerful, that with the majority of the people, it is almost a drive, an unconscious force, which expresses itself in the most general tendency of the mind known as greed, the desire for 'more', for continuation, for accumulation. This desire for more is recognised by thinkers as the urge for self-filfilment, by the ordinary people as the desire for self-satisfaction, and by the modern educated people as the motive for progress.

So, as it is, to the average human mind, the significance of life consists in acquiring more, in becoming greater than what it is, in growing higher that what it finds it self to be. Whatever the pattern of one's conduct, the mode of one's pursuit, the form of one's endeavour be, the essential drive is for progress, for growth, for the augmentation of what one is. Obviously one finds oneself, insufficient, incomplete, insecure and fearful; so, the urge for growing, for accumulating, for acquiring and so on, indicates a state of mind governed on the one hand by the sense of insecurity, incompleteness and insufficiency, and by the demand for more, for secu-

rity, completeness and self-sufficiency on the other hand. This is not to suggest that there should not be the desire for more. For growth and for progress; or that this urge, this drive for self-expansion should be suppressed, not at all. But, that the urge for self-expansion should not be suppressed, does not, however, mean that it should not be understood for what it actually is.

Now, this urge for self-expansion implies a sense of insufficiency, incomleteness and imperfection, and a search for self-sufficiency, completeness and perfection, which is carried out through the pursuitof more. It, therefore, stands to be questioned whether, perfection, completeness or self-sufficiency, independence and freedom could be achieved through self-expansion. Also it needs to be investigated as to what it is that is sougth to be expanded, and thereby to be completed, to be perfected. This is a very important question since the whole life, for most of us, is involved in the pursuit of more, and is, in other words, a strong expression of self-expansion. Another aspect of this investigation is to enquire into the nature, the psychological process of the genesis and the function of this sense of insufficiency, which outwardly manifests itself as the drive for self-expansion. But, before doing that let us see the implication inherent in the drive for self-expansion as they become manifest in action, behaviour and relationship; in other words in the daily, actual life-process of the individual and as such in the society to which he belongs to.

We find that in society, in our relationship to each other, we are essentially related by what we can do for each other i. e., action is the essence of relationship, and since we live in relationship, we have to act. and what we make of our life entirely depends on how and why we act, on the motive and the manner of our action.

Now, how do we act presently ? What moves us to act, to respond to the movement of life ? Is it not the desire for self-expansion, for self satisfaction, for fulfilment ? It is quite a different thing that we have needs, necessities, requirements for the upkeep of the body, for physical survival and for some comfort and conveniencee; but is that all that motivates our action ? or is there something-more to it ? It is not a fact that we act so as to gain something or, so as to prevent some loss accruing to us ? If we can look at ourselves not for telling others but by way of self-observation, if we can see within ourselves without any pretensions, without any ideas

about ourselves we may find that our action is determined and motivated by self-interest; whatever in operation it is positive or negative it aims at nourishing and developing the self. Apart from self motivated action by way of exception sometimes when there is acute pain, intense emotion or great danger or some such extraordinary situation with which we are suddenly confronted, there is a response of the mind from the unfathomed depth of consciousness, which is unlaboured, unconsidered and spontaneous. So our action is of two categories viz, self-motivated and spontaneous.

If we may observe the operation of the spontaneous action, we can see that it is immediate and complete in the sense that it aims at bringing about a change in the existing situation immediately without consulting the self; and therefore without looking for a result *beyond* the moment of action. Though it aims at bringing about a change immediately, it does not stipulate any objective to be achieved in time. So, even though spontaneous action takes place in time, in the chronological time phychologically it is timeless. On the other hand self-motivated action, action proceeding from self interest, is projected in future, is premeditated and involves not only chronological time but also psychological time- that comes into being by the contemplation of a result. In other words, self-motivated action, invitably has a reference to the self of the actor and is therefore relative. while spontaneous action, has no reference to the self and is not therefore relative; it is complete in itself, it does not took for its completion beyond itself.

Let us now see the quality of self-motivate-action, which aims at sustaining, nourishing, and developing the self. This we cannot do without understandig the self, the source of this action. How does self-consciousness come into being? How does a child become self-conscious. The child is let to think 'What he is' by the parents to begin with. He is given a name by which he is called frequently till that name acquires a certain significance in his consciousness, and that significanee is enriched by the ideas of what is good for him and what is right for him and what is wrong and so on, the area of his consciousness is extended by feeding various notions and values into it. The self-centre comes into being by the associated attention repeatedly applied to the various limitations imposed on the consciousness

of the individual by sceiety and by tradition, and through knowledge and experience acquired by the individual in his relationship to others, to society.

(II)

Once the self-centre comes into being by individual acceptance of the social norms, the centre begins to feed itself, and the child is seen to be acting in self interest i. e., when the child exhibits his ability to perceive his self-interest. as commonly understood by us, we encourage him by approbation and we say he is clever and intelligent. Once the self-centre comes into being action becomes relative, and experience begins to be evaluated and even perception is distated by being interpreted in terms of the self. Self-consciousness consists in the continued observation of limitations arising out of certain standards, norms, and notions that have either been acquired conciously of unconsciously from outside or set up by individual experience and knowledge. Essentially, however, self-consciousness is brought about by certain fixations, certain ideas which are accepted as true and valid for ever. Ideas are derived either from notions imparted by the culture and society or, from experience through the process of verbalisation of sensations which are consolidated by memory and are stored and received as thought. So, finally, self-consciousness is a framework of ideas that delimits consciousness and transforms perception into experience which is essentially relative to the self-centre. So self-consciousness, or for that matter, consiousness divided as the conscious and the unconscious is identified as the experiencer as the observer and as a self-existent entity. Thus the self, the 'I', refers to consciousness as delimited by ideas, that are conceptual, conventional and practical and are valid not in themselves but in so far as they are considered to be so. In other words, the self, the notion of the self, the 'I concept, the sense of 'I' is an idea that delimits conciousness.

Therefore the function of the idea of self, the concept of 'I' is to delimit consciousness and it is this delimited consciousness that is called self-consciousness. So, self consciousness necessarily implies a division of the consciousness into the notion of the self and the notion of the non-self, the subject and the object, understood to be categerically different from each other. The idea of the self, it may once again be pointed out is conceptual, conven-

tional and only of practical value in so far as we consider it to be so, but beyond that it has no meaning, by itself; it does not refer to an independent entity, and therefore has no real value. And so the duality of consciousness in terms of the self—and the non-self brought about by self-consciousness is also not real but conceptual, conventional and practical only. But whereas this duality in consciousness does not refer to any existing duality in re lity, for all practical purposes, it is taken to be real. In other word·, that which is of relative value is taken to be of absolute value; and the result is that the self which is an ideal image, becomes a real entity. This makes the mind oblivious of the distinction betwee ı the real and the ideal, between the real and the a parent, between the absolute and the relative.

Thus, whereas the self-concept is a practical device of regulating and conducting the business of daily life, at the same time it also provides the basis for the illusion that presents the ideal as the real and makes the mind incapable of perceiving the real as it is. This illusion is maintained through the distortion of perception that it causes and consists in the ignorance of the real and the persistence of the false imposed upon it. This creates false values in practical life an l a constant confinement of consciousness within the ideal image of the individual which is taken to be real. This const·nt confinement of consciousness, further strengthens the illusion and the false notion of the self being real. So, self-consciousness functions not only to facilitate the business of everyday life but also to create false divisions in consciousness.

(III)

Having understood what the self is, now we have to enquire into the nat re of the sense of insufficiency, incompleteness and the demand for perfection and completeness through the urge for self-expansion. The self is the ideal image cast by the process of delimitation of consciousness. Identification with the limitations, through association and habit of thought bring into being a self-conscious entity which finds itself truly insignificant as compared to the vast immeasurable unknown which is the non-self, the not-me. The 'me' is the known and the other or the 'not me', is the unknown. The self finding itself limited, small and insignificant is afraid of the unknown, of the 'other', and so fear is born along-

with the self, and self-consciousness is infested with fear Being invested with fear the primary concern of the self comes to be self-defense and action proceeding from the self-centre is essentially a self-defensive reaction of the mind and not action at all. So the urge for self expansion is in fact a self-defensive reaction of the mind. The mind, the self finds itself surrounded by incessant change and is afraid of losing its identity in the midst of this endless flux. Fear of the loss of identity causes the mind to extend its frontiers, to widen the walls of its prison (mansion) to redefine its limitations in wider terms. The drive for self expansion is essentially an expression of an underlying fear, and it is this fear that gives rise to the sense of insufficiency to the feeling of incompleteness and to the desire for completeness and perfection, the demand for continuity under the guise of immortality—not that there is no immortality, but what is sought after is continuity of self-identity. So, the drive for self-expansion is, in fact, the dominant demand for continued self-identity, and action aimed at self-expansion is self-perpetuative. In other words, the action of the mind of the self is essentially self-perpetuative and therefore only goes to perpetuate the division in consciousness in terms of self and non-self, the known and the unknown and therefore, in effect it also perpetuates the fear that it seeks to overcome. So, self-motivated action is bound to result in frustration and disappointment, since it breeds the vicious circle of fear and self-expansion greater division in consciousness and greater fear. Self motivated action being essentially divisive, perpetuates the very fear that it seeks to overcome. So, the futility of self-motivated action and self-expansion is quite apparent, it needs no other comments.

(IV)

This is to look at the problem fundamentally; but, even if one looks at the situation superficially, as it appears, one finds that the drive for self-expansion inevitably breeds competition, conflict, social unrest, degradation of moral values and disunity of mankind leading to the destructive wars, famines, epedemics and so on Even on that level the drive for self-expansion and self motivated action is a creator of problems and not of solutions.

Since, the sense of insufficiency, of incompleteness is rooted in the fear for loss of identity, which in its turn is caused by the

duality in consciousness in terms of self and non-self caused by the ignorance of the real, completeness, self-sufficiency, and perfection can come only through the discovery of the real through freedom from duality and the fear caused by it, and not through the action of ignorance. Freedom from duality leads to freedom from fear, from self-motivated action from self defensive reaction of the mind, and to the spontaneous action of understanding and intelligence. This freedom from the fear of non-being of the self cannot be brought about by the action of the mind, of the self; for self-motivated action is essentially the self-defensive reaction of the mind and is designed to perpetuate the identity of the ego, the division between the self and the non-self and the consequent fear of the unknown.

Duality in consciousness brought about by the 'I' process is our problem. Does it mean that the seif-consciousness, the ego must be dissolved, abolished and annihilated ? To find out the cause is to wish for its removal, that Is the natural reaction of the mind. The mind says, well if self-consiousuess is the root cause of all our difficulties, if the self is the very basis of illusion and distorts perception ot the real, if ignorance is the cause of duality, it must be removed, it must be got rid of. But then, it is the mind that wants to survive the discovery of its futility in trying to live in the guise of the desire for freedom, for perfection and therefore perfection, non-duality, totality and so on cannot be achieved by the action of the mind, as the mind can act only for its own interest, only in order to perpetuate itself.

Self-consciousness of the self-concept is a necessary tool for the effective maintenance of the physical integrity of the body, for conducting the everyday business of life and for mental development. There is nothing wrong with the self as a toll of consciousness. But if the self, which is a practical convention, is thought to be real, if the limitations imposed upon consciousness are taken to be final and valid for ever then the self-concept becomes the cause of division in consciousness and also of the fear of non-being. And from fear would arise the self-defensive reaction of the mind, the demand for security, comfort, and continuity manifesting itself in the usage for self-expansion, competetion, conflict and strife, It is not the idea of self that is the cause of duality, but it is the identification of reality with the idea of self, the equation of self-consci-

with the self, and self-consciousness is infested with fear Being invested with fear the primary concern of the self comes to be self-defense and action proceeding from the self-centre is essentially a self-defensive reaction of the mind and not action at all. So the urge for self expansion is in fact a self-defensive reaction of the mind. The mind, the self finds itself surrounded by incessant change and is afraid of losing its identity in the midst of this endless flux. Fear of the loss of identity causes the mind to extend its frontiers, to widen the walls of its prison (mansion) to redefine its limitations in wider terms. The drive for self expansion is essentially an expression of an underlying fear, and it is this fear that gives rise to the sense of insufficiency to the feeling of incompleteness and to the desire for completeness and perfection, the demand for continuity under the guise of immortality—not that there is no immortality, but what is sought after is continuity of self-identity. So, the drive for self-expansion is, in fact, the dominant demand for continued self-identity, and action aimed at self-expansion is self-perpetuative. In other words, the action of the mind of the self is essentially self-perpetuative and therefore only goes to perpetuate the division in consciousness in terms of self and non-self, the known and the unknown and therefore, in effect it also perpetuates the fear that it seeks to overcome. So, self-motivated action is bound to result in frustration and disappointment, since it breeds the vicious circle of fear and self-expansion greater division in consciousness and greater fear. Self motivated action being essentially divisive, perpetuates the very fear that it seeks to overcome. So, the futility of self-motivated action and self-expansion is quite apparent, it needs no other comments.

(IV)

This is to look at the problem fundamentally; but, even if one looks at the situation superficially, as it appears, one finds that the drive for self-expansion inevitably breeds competition, conflict, social unrest, degradation of moral values and disunity of mankind leading to the destructive wars, famines, epedemics and so on Even on that level the drive for self-expansion and self motivated action is a creator of problems and not of solutions.

Since, the sense of insufficiency, of incompleteness is rooted in the fear for loss of identity, which in its turn is caused by the

duality in consciousness in terms of self and non-self caused by the ignorance of the real, completeness, self-sufficiency, and perfection can come only through the discovery of the real through freedom from duality and the fear caused by it, and not through the action of ignorance. Freedom from duality leads to freedom from fear, from self-motivated action from self defensive reaction of the mind, and to the spontaneous action of understanding and intelligence. This freedom from the fear of non-being of the self cannot be brought about by the action of the mind, of the self; for self-motivated action is essentially the self-defensive reaction of the mind and is designed to perpetuate the identity of the ego, the division between the self and the non-self and the consequent fear of the unknown.

Duality in consciousness brought about by the 'I' process is our problem. Does it mean that the self-consciousness, the ego must be dissolved, abolished and annihilated ? To find out the cause is to wish for its removal, that Is the natural reaction of the mind. The mind says, well if self-consiousuess is the root cause of all our difficulties, if the self is the very basis of illusion and distorts perception of the real, if ignorance is the cause of duality, it must be removed, it must be got rid of. But then, it is the mind that wants to survive the discovery of its futility in trying to live in the guise of the desire for freedom, for perfection and therefore perfection, non-duality, totality and so on cannot be achieved by the action of the mind, as the mind can act only for its own interest, only in order to perpetuate itself.

Self-consciousness of the self-concept is a necessary tool for the effective maintenance of the physical integrity of the body, for conducting the everyday business of life and for mental development. There is nothing wrong with the self as a toll of consciousness. But if the self, which is a practical convention, is thought to be real, if the limitations imposed upon consciousness are taken to be final and valid for ever then the self-concept becomes the cause of division in consciousness and also of the fear of non-being. And from fear would arise the self-defensive reaction of the mind, the demand for security, comfort, and continuity manifesting itself in the usage for self-expansion, competetion, conflict and strife, It is not the idea of self that is the cause of duality, but it is the identification of reality with the idea of self, the equation of self-consci-

ousness with the whole of consciousness that causes the illusion of the relative appearing to be the absolute. And the essence of Jnana Yoga consists in discovering this self-identification, in realising the true value of the self which is relative and practical and not real, and in preventing a false indentification ever taking place and thereby realising the oneness of all life, the indivisibility of consciousness and the totality of existence.

It is in the awareness of the nondual, total undivided being that one realises one's perfection, that one is no longer haunted by the fear of the unknown, that one is free from the limitations of self-consciousness, that one has no need for self-expansion; for then, one finds one self to be without a second, to be inexhaustible and timeless. Such an awareness is the essence of self-realisation which comes about through the awareness of the true significance of the self, and in that awareness there is true and complete action which is liberating.

Thus it is the understanding of the 'I process' i.e., self-knowledge that leads to true action, and action, however selflessly conceived without self-knowledge is bound to be incomplete and self-involving not liberatings. Jnana and Karma form the two sides of the same coin, the two aspect of the same discipline, Yoga.

Meaning and Metaphysics

R. C. Pradhan.

The concept of meaning played a decisive role in the rejection of metaphysics by the Logical Positivists an other like-minded thinkers. The famous Verification Principle of the Vienna circle paved the way for the fatal conclusion that metaphysics is meaningless. This criterion of meaning laid down that the meaning of a statement is the method of its verification.[1] As a result any statement other than the analytic statements, is meaningful, if it is at least logically verifiable if not empirically so. The logical Positivists sharply divided the meaningful statements into two groups viz.

(1) The statements of mathematics and logic which are tautologies.

(2) The statements of natural sciences, which are empirical and so, contingent.

In the ultimate analysis, it is only the latter group of statements i. e. Scientific statements to which the verifiabillity criterion of meaning is applicable, since the question of verification does not arise with regard to the tautologies. From this dichotomisation of meaningful statments, the inevitable conclusion that followed was that metaphysical statements do not have meaning, since these statements are neither tautologies nor scientific statements which are at least logically verifiable in experience. Therefore, metaphysical statements have no place in meanigful disco-

urse and as such, are meaningless and pseudo-statments.[2] Thus, metaphysics was rejected with fierce impatience rather than insight on this single consideration of meaning.

The rejection of metaphysics as such was nothing new. Before the Logical Positivists Hume had alredy consigned it to fine as containing nothing but 'sophistry and illusion', and Kant had come to the conclu ion, that metaphysics imparts no knowledge, but illusion, But the basic difference between the Positivists and their predecessors is that while the latter had come to their anti-metaphysical conclusion, from the analysis of thought, the Positivists did so, from the analysis of language. The analysis of thought had shown that no metaphysical knowledge is possible beyond sense experience, while the analysis of language pointed out that there can be no meaningful metahysical discourse at all in language. The conclusion of the Positivists was a radical step in taking the anti-metaphysical trend initiated by Wittgensteins 'Tractatus' to its logical conclusion.

The logical Positivists were concerned with the logical clarification of the meaning of the linguistic statements, Their immediate aim was, in short, to determine the area of meaningful discourse in language. But unfortunately, for them meaningful discourse meant nothing but scientific discourse, If meaning is the so-called logical verifiability, then only the scientific statements can claim to possess that.

That, the Positivists can rightly assert. But from this to conclude that the statements in metaphysics are without meaning is due either to, a gross misunderstanding of the nature of the metaphysical statements or to a narrow view of meaning. The positivists committed both the mistakes. Their whole anti-metaphysical thesis was a product of some misleading presuppositions viz.

1. There is one and only one meaning and it is empirical meaning,
2. Language is truth-functional consisting of elementary propositions and their truth functions.

This view of language and meaning was too stringent to allow any other meaningful linguistic expression that was not scientific. The criterion of meaning that the positivists laid down was correct

in so far as the scientific propositions are concerned, but the claim that this was the only criterion of meaning is far from the truth, when the entire gamut of linguistic discourse is taken into account. Their positive hostillty to everything that is not science blinded them to the truth.

The positivists rightly pointed out that the metaphysical statements are neigher tautological not contingent. The metaphysical statements such as 'Brahman is 'Real', 'The world is unreal' and 'man and Brahman are one' are such that they are incapable of being verified and also are not self-evidently true like the mathematical statements. These statements clearly distinguish themselves from the scientific propositions on the one hand, and from the mathematical propositions on the other, by their foremost characteristic of not being Scientifically formulated. Therefore, the positivists are hardly nearer the truth in imposing the verifiabitity criterion of meaning on the metaphysical statements. The metaphysical statements are demanded to yield scientific meaning which they cannot and must not. This imposition of the criterion of meaning is an encroachment of science on metaphysics. This is due to a confusion as to the exact nature of the metaphysical statements as well as scientific statements.

The metaphysical statement are not scientific inspite of the fact the metaphysicions have always claimed metaphysics to be the queen of the sciences. A metaphysician is never a scientist in spite of his pretensions to the contrary. He discovers no new facts, nor does he formulate scientific hypothesis. However certain the statements might be for the metaphysician, they are clearly not logically uncontradictible. Besides, the metaphysical statements are such that they can neither be true not false. Therefore, it is unfair to compare metaphysics either with sciences or with mathematics in respect of their claim to truth.[3]

Metaphysical statements are 'prescriptive' rather than 'descriptive'. In other words, they are interpretative, since the metaphysician interprets the given facts of experience so as to give a consistent view of things. He adds nothing new to the stock of knowledge, but supplies a connected view of what is already known. His interpretation of the facts is based upon certain presuppositions or what are called 'categorial principles'[4], which are not read off from, but

urse and as such, are meaningless and pseudo-statments.[2] Thus, metaphysics was rejected with fierce impatience rather than insight on this single consideration of meaning.

The rejection of metaphysics as such was nothing new. Before the Logical Positivists Hume had alredy consigned it to fine as containing nothing but 'sophistry and illusion', and Kant had come to the conclusion, that metaphysics imparts no knowledge, but illusion, But the basic difference between the Positivists and their predecessors is that while the latter had come to their anti-metaphysical conclusion, from the analysis of thought, the Positivists did so, from the analysis of language. The analysis of thought had shown that no metaphysical knowledge is possible beyond sense experience, while the analysis of language pointed out that there can be no meaningful metahysical discourse at all in language. The conclusion of the Positivists was a radical step in taking the anti-metaphysical trend initiated by Wittgensteins 'Tractatus' to its logical conclusion.

The logical Positivists were concerned with the logical clarification of the meaning of the linguistic statements, Their immediate aim was, in short, to determine the area of meaningful discourse in language. But unfortunately, for them meaningful discourse meant nothing but scientific discourse, If meaning is the so-called logical verifiability, then only the scientific statements can claim to possess that.

That, the Positivists can rightly assert. But from this to conclude that the statements in metaphysics are without meaning is due either to, a gross misunderstanding of the nature of the metaphysical statements or to a narrow view of meaning. The positivists committed both the mistakes. Their whole anti-metaphysical thesis was a product of some misleading presuppositions viz.

1. There is one and only one meaning and it is empirical meaning,
2. Language is truth-functional consisting of elementary propositions and their truth functions.

This view of language and meaning was too stringent to allow any other meaningful linguistic expression that was not scientific. The criterion of meaning that the positivists laid down was correct

in so far as the scientific propositions are concerned, but the claim that this was the only criterion of meaning is far from the truth, when the entire gamut of linguistic discourse is taken into account. Their positive hostillty to everything that is not science blinded them to the truth.

The positivists rightly pointed out that the metaphysical statements are neigher tautological not contingent. The metaphysical statements such as 'Brahman is 'Real', 'The world is unreal' and 'man and Brahman are one' are such that they are incapable of being verified and also are not self-evidently true like the mathematical statements. These statements clearly distinguish themselves from the scientific propositions on the one hand, and from the mathematical propositions on the other, by their foremost characteristic of not being Scientifically formulated. Therefore, the positivists are hardly nearer the truth in imposing the verifiabitity criterion of meaning on the metaphysical statements. The metaphysical statements are demanded to yield scientific meaning which they cannot and must not. This imposition of the criterion of meaning is an encroachment of science on metaphysics. This is due to a confusion as to the exact nature of the metaphysical statements as well as scientific statements.

The metaphysical statement are not scientific inspite of the fact the metaphysicions have always claimed metaphysics to be the queen of the sciences. A metaphysician is nevεr a scientist in spite of his pretensions to the contrary. He discovers no new facts, nor does he formulate scientific hypothesis. However certain the statements might be for the metaphysician, they are clearly not logically uncontradictible. Besides, the metaphysical statements are such that they can neither be true not false. Therefore, it is unfair to compare metaphysics either with sciences or with mathematics in respect of their claim to truth.[3]

Metaphysical statements are 'prescriptive' rather than 'descriptive'. In other words, they are interpretative, since the metaphysician interprets the given facts of experience so as to give a consistent view of things. He adds nothing new to the stock of knowledge, but supplies a connected view of what is already known. His interpretation of the facts is based upon certain presuppositions or what are called 'categorial principles'[4], which are not read off from, but

read into, experience, These principles are certainly apriori, which can be grounded neither inductively nor deductively.

The metaphysician, therefore, makes linguistic statements, which are not assertions of facts, but are rather interpretations of facts. These statements invite others to see the things in the way the metaphysician sees them. When the Advaitin, for example, says that the world is unreal (mithyā), he is not asserting a scientific fact. He is not going to deny the world of experience, with which as a philosopher he is least concerned. what he is really doing is that he is interpreting, according to his presupposed view of Reality, the given facts of experience concerning the world. So what he says is not a scientific discovery and not even a scientific hypothesis. The metaphysical statements, therefore, are philosophical and logical, rather than empirical and scientific. They express a view, rather than assert a fact. If this is accepted, then it is unnecessary to seek the verification of the metaphysical statements. What we can seek is its logical validity which can only be established by validating the categorial principles the metaphysician is presupposing. As walsh rightly points out : "The problem of establishing the validity of a system of metaphysics is that of establishing the validity of a set of principles of interpretation."[5]

To say that metaphysical statement are not scientific is not to imply that they can be any thing they like. They have to be logically valid at least, if not anything. What is being emphasised is that we cannot exact scientific truth or falsehood from these statements except perhaps the logical validity or invalidity. For example, in order to examine the metaphysical contention that the world is unreal, we need not go to prove it true or false empirically, but to see whether it is logically consistent or inconsistent with other facts of experience. Therefore, the metaphysical theses can be philosophically validated but not scientifically verified. As a result, the verifiability criterion of the positivists is found irrelevant to the metaphysical statements in general. So also their conclusion that metaphysical statements are meaningless can hardly be maintained and so far as it is maintained, it is misleading and unfortunate. However, the positivists, while denying linguistic or 'literal meaning', have conceded some 'emotive' or poetic meaning to them. The crucial point is not whether the metaphysical statements have

emotive meaning or not but whether they are meaningful at all in the sense the positivists define meaning hold them to be.

Metaphysical statements can claim to be as meaningful as any other philosophical statements. By themselves the metaphysical statements do not constitute a separate group with a distinctive halo of their own. They stand on the same footing as the philosophical statements of the anti-metaphysicians themselves. The statement which lays down the verifiabilitycriterion of meaning in particular and their other statements in general, are neither tautological nor contingent. They share the same lot as the metaphysical statements have.[6] According to the principle of meaning of the Positivists, these statements must be meaningless, in that case their philosophical labour produces nothing but nonsense. But that has not been the case. According to Wittgenstein, these statements are not 'Philosophical Proposiltions' because philosophy has no propositions of its own.[7] Like sciences. Still he admits that they are 'elucidations'[8], although he says that they are nonsense, which few are ready to accept. Philosophical statements which are bound to occur, are really elucidations, which cannot be proved empirically but only accepted as persuations to see the facts in that way. Similarly, the metaphysical statements are not anything but elucidatory. They do not inform but only elucidate. what they educidate are the basic principles which the metaphysicians presuppose. These elucidations present a consistent view of thihgs based on those principles, which is generally called a system' of metaphysics.

Metaphysics as an intellectual discipline has frequently been misconceived by the antimetaphysicians. They have always meant by metaphysics transcendental metaphysics which tries to say what is beyond sense-experience. Therefore, most of the anti-metaphysicions have been busy condemning this sort of metaphysics rather than 'metaphysics' as such, Metaphysics in some form or other is always creeping into the domain of philosophy. But if the clear divergence between metaphysics and science is kept in view, the intrusion of metaphysics will not be viewed as anything but a blessing.

---

1. Moritz Schlick's essay 'Meaning and Verification', 'Contemporary Philosophy and its origins'. Ch. V.

2. A. J. Ayer 'Language, Truth and Logic' Ch. 1
3. W. H. Walsh 'Metaphysics' Ch. 11
4. Ibid.
5. 'Metaphysics' Ch. 10.
6. J. O. Urmson, 'Philosophical Analysis', p. 170
7. Tractatus, 4. 112 (4)
8. Tractatus,—4.112 (3) ; 6. 45

The Human Individual and Authority in Rousseau's Political Theory

Km. Kanak Khanna

The major problem that looms large in the thinking of the modern Western socio-political philosophers, is the reconciliation of human individual's freedom with the existing order of socio-political authority. Ever since the Renaissance and the Reformation period, the ideas of the human individual's inner worth, dignity, self-sufficiency, and progress permeated the intellectual climate of the modern age. But, just opposed with these ideas, were the concepts of different kinds of authority which claimed man's allegiance. The authority in one form or another was indispensable. The disorder, conflict and disquiet pervading among men necessitated the presence of some superior will for a smooth functioning of the society. The problem before the modern socio-political theorists was to reconcile these two antagonistic trends and to explain the nature of the obligation these two had towards each other. Different answers were given by different thinkers depending on their views concerning man's nature and the nature and purpose of the civil and political authority.

The answer to this question provided by Jean Jaques Rousseau is significant for two different reasons. First, it supplied immediate impetus to the French Revolution. But, secondly and more importantly so, it presents us with a perspective in which

human individual was seen from a new and different angle. The traditional definition that was attributed to man—a rational animal—according to Rousseau is not only insuffcient but also a distorted version of his true nature. In place of all that was so far traditionally said, Rousseau tried to redefine and to understand human individual all afresh. His theory of the society and the state accordingly develops into two stages. His first concern is to understand the human individual in his true form, and his second interest is to rebuild the social structure in agreement to the true nature of man, hoping to resolve all the conceivable conflicts between the individual and the society and the state.

The human individual who formed the nucleus of all the modern studies was, by and large, viewed as guided by one or other kind of self-interests which prompted him to become a member of the civil society and which determined his other courses of action Locke and his followers in the seventeenth century to Rousseau's time, despite their faith in human goodness and his sociability, interspersed their view of man with certain hedonistic tendencies stemming from selfishness. The idea of the Natural Rights in the ultimate analysis drew its sustenance from the concept of self-love. The habit of forming a group and leading a social life, even if was natural and necessary, the inner independence and autonomy never could be totally suppressed. The perpetual antagonism between the ruling agency and the human beings was unavoidable, according to this view. Such agencies were either to be made absolute, as Hobbes did, if the purpose of the society was mere security. But if the purpose was progress and happiness of man as Locke and others conceived, the rulers were to be kept under constant vigil and check. This was the tradition of liberal democracy which dominated the Anglo-American world in the modern times.

Rousseau stands apart from this tradition. He rejected the rationalistic individualism of utilitarian type as imbedded in the philosophy of liberal democracy. He rebelled against the reign of reason and its claims to truth which was commonly accepted by his contemporaries. But, at the same time he did not side with those, who thought that the objective and impersonal method of observation of the data and induction from the experience in an impartial manner, might give them some notion of the reality of

the world. Rousseau, on the contrary, found the scientific spirit and the technical advancement in a civilization as the hallmarks of its idleness and staleness. In place of the rational, the objective and the universal, he proposed the emotional, the subjective, and the personal view of the knowledge of the world His views on man, consequently gave prominence to the emotional side of man who was not a creature of the rational self-interest but of the simple pieties and virtues which were to be gained by the method of personal involvement and committment.

He belonged to the group of the rare thinkers who had discovered the inadequacy of the rationalism. Hume, a contemporary of Rousseau, also shared the similar belief, but unlike him, never took a flight to some mystical creed to replace the rationalistic philosophy. Rousseau, on the other hand with his high imagination and positive quest for the good and the beautiful, created a new moral and religious cult known as Romanticism. His aspiration was to regenerate the human individual into a being so strong and self-contented that nothing could ever endanger his individulity and freedom. He thought that this could be done only by making man 'natural' once again. What is the 'natural' man as against as he is in 'actual', is a question that leads directly to his socio-political theory.

Rousseau in his *Discourses on the Origin of Inequality*, in order to spell out the true nature of man shows that the philosophers of the Natural Law before him wrongly used the hypothesis of the state of nature in which they presumed the civil, artificial and acquired qualities to be the natural attributes of man. For this he criticised Hobbes and Locke both. He thought that they made the mistake of ignoring the influence on man of the environmental factors, social conditions, and the habits and the attitudes developed through association and customs. He thought that Hobbes' natural men are in fact, "public persons" who were at war for their particular interests. But this kind of knowledge men have only in the civil society Hobbes' state of nature is infact, civil society and his society. is state. Even Locke's thesis that men have a naturnl desire for freedom, happiness and the ownership of the property, failson the ground that these are inculcated in civil society where people learn to calculate and to bargain. The 'natural' man is, for him, destitute of all such selfish motives. Rou-

sseau felt that to know the 'natural' in man, one should divest him of all the factual qualities which appear on the surface and probe into the depths of his nature. He, while doing so drew heav ly on the Platonic concept of man which rendered morality a matter of social education. Rousseau's 'natural' man was neither a-moral nor an immoral being. All questions of morals come at a later stage when the group or the community have come into existence. In order to be moral human individuals need social existence. But the lack of morality in the 'state of nature' means only an unawareness of moral rules and ethical principles. There were no laws to coerce their freedom and customs to check the free play of the emotions and impulses. They did not know what it was to gain or lose because all possessed all the things. here were no fears and no punishments and no conflicting interests. His description of this state of nature almost defies the nature, which is free from all the civil influences of the reason. Man who lived in this state possesed two powerful instincts: the instinct of self-preservation and the instinct of the sympathy. The human beings lived fulfilling the demands of these two in a peaceful manner. But whenever these two conflicted with each other a new feeling was born which, he called, conscience. The reason in man was a later product. It meant a consciousness of the good and the bad. But the conscience which was a primitive feeling, moved towards good instinctively, The 'natural' man, according to Rousseau, was a peaceful good, compassionate man with a strong conscience to guide his reason.

At this juncture of his theory, he presents us with two kinds of analysis of the society. One deals with the present conditions of the scciey as it actually exists and the causes which might have made in what it is. Another part of his theory is an attempt to present a picture of the society that might emerge from the original state of the nature of men. If somehow those qualities were to be restored back in men and they were to turn back to the nature, and if they were to form a civil society, the king of society that would emerge, would assist them in preserving their i itial goodness and original liberty. the utopian element in this kind of approach is obvious. In his *Discourses*, Rousseau deals with the first kind of analysis of the society. His radical criticism of the existent order made critics like Bonald to denounce his views as a 'sacriligious declaration of war against society and against God',.

But it also inspired the French mind in the eighteenth century seething with hatred and indignence toward the prevalent ills. Professor Laski declared him to be the philosopher of human progress and others have called him a great individualist. But these comments reflect only upon the half of his thinking. The major and constructive part of his work not only rejects but also suppresses his own subjective and 'defiant individualism'.

There was a constant dilemma in front of Rousseau. He wanted to mantain complete freedom of the human individual. He also wanted to maintain total equality among men as found in the state of nature. And for this he,although deplored the existent system yet could not bring himself to turn into an anarchist by doing away with all kind of authority and by letting men to go back to their original state. He was aware of the fact that no such going back in reality was possible. Society, howsoever evil, still offered benefits to men. Not only that, the sense of morality which added meaning and purpose to human life. also was a fruit of the social existense. But Rousseau in his efforts to bring about a moral society based on liberty, equality and fraternity, rejected all sort of diversities and pluralities of intentions, goals and ideas. He rejected the claims of religious and any other kind of society within the larger society. In order to establish the harmony of interests and unity of purpose so that there might not be conflict, Rousseau offered a monolithic view of society in his famous work "Social Contract". And despite his theory of two level social-contract, his society became identical with the state. The society which should have normally been a bigger whole with diverse ends and different institutions, of which state should be one, was turned into a monistic principle. Rousseau's men did not have any difference of opinion and desire and yet they retained individuality and perfect freedom. This paradoxical situation could be avoided by introducing the concept of "General Will".

Society for him is not an 'aggregate' of the free individuals but an 'association' with a corporate unity and will. It is not a society of the individual with interests peculiar to them, but it has a moral and cultural purpose of its own. This association is formed on the basis of a 'Tacit' contract which if violated would lead back to the state of nature.

But this was not a traditional contract in which few rights were exchanged for a few obligations. In this contract all gave all that they had and took all and formed a 'body politic'. This association was more akin to Plato's city-state than to Locke's 'common-wealth'. The will that it possesses is sovereign. Rousseau designate it as the General will.

The general will is binding over all its members. This is the true spontaneous and real will of the people. It is not imposed upon men from without. It is there in every human being as a member of corporate body. It has a unified, indivisible and inalienable charactet. The general will, which is an outcome of all coming together for a common end and putting all that they had in the corporate body, can never be violated or contradicted There can be no conflict of interests with it, because nothing is left outside. There is no question of people's having any right aginst it or to delimit it Not only that the government also does not have any coercive power as the will of the citizens and the will of the government is the same. They are complementary to each other by willing what the other wants. And on top of everything this will reside in people as such. It cannot be delegated or represented by any one.

This leads to the concept of mass democracy. Rousseau's ideal was democracy in Athenian style. But this concept of equalitarian democracy paved the way for the totalitarian democracy, which in the words of Hearnshaw was a 'Leviathan without its heads.' The fate that the French Revolution met corresponded with the fate of Rousseau's philosophy. Starting with the liberty, equality and fraternity, he ended up with being bracketed with Plato and Hegel as the chief exponents of totalitarianism.

The philsophy of liberal democracy as found in Locke and later in John Stuart Mill, seems to be averse to all extreme views. The failure of French Revolution and paradoxical position of Rousseau's thought is due to their extra-ordinary extremism. Hobbes earlier to Rousseau had fallen prey to the similar mental attitude and had ended up by preaching despotism. The reason behind this was his distrust of human nature. Hobbes expressed openly and Rousseau admitted it surreptitiously. Rousseu's belief that morality was a matter of social education was furtherconfirmed by his Calvinistic training in which he was thoroughly steeped. He

was, on the one hand fully convinced of man's wickedness, and on the other his love of freedom was overwhelming. In his attempt to reconcile the two he turned into an authoritarian. But authoritarianism was not his avowed goal. To quote Vaughen : "He is a stern asset of the state on the one hand and a firy champion of the individual on the other, he could never bring himself to sacrifice the one ideal for the another."

One need not undertake an elaborate scrutiny of Rousseau's thought, in order to discoven such inconsistencies which are obvious enough. As it had been contended, these inconsistencies occur due to his extremism which make an artificial distinction between the 'natural' and the 'actual.' The romantic desire to regenerate the human individual, made him disparage the actual man and exalt certain imaginary virtues in him. This depriciation of the actual man made his reform-programme not only rootless but also created conditions in which the human individual lost the basic freedom and dignity, which he had once possessed. The frankenstein created by Rousseau and his romantic followers, in the form of the community and the state, as history would witness, was let lose, before long, into destroying the humanity itself.

The Concept of Mind In Indian Medicine

Deo Brat Choube
Research Scholar

The paper consists of three part. The first treats of mind as atomic, the second shows that it has unity, while, the third one explains the object of mind. Before proceeding further let us clarify briefly the fundamental difference between Western and Eastern views regarding the concept of mind. The fundamental difference is that the western thinkers consider mind as a conscious faulty while the Eastern thinkers consider mind a jada.

We shall now consider in greater detail the atomic character of mind or manas according to Caraka-Sanhitā which denies the all-pervading nature of mind. Carak, the propounder of Indian Medicine, thinks that mind is an atom and one in nubmer with the person. It is so subtle that it cannot grasp two or more objects at a time. For this reason mind cannot be regarded as all-pervading. If mind were all-pervading it would be always engaged with various objects cognizable by the sense-organs and it might admit all these objects simultaneously. For instance, sometimes it may appear that while taking food vision, touch, smell and taste all may be working simultaneously but experiences show that these processes do not occur simultaneously but on the contrary they occur gradually one after another. Āyurveda presents a very sound example to prove the quickness of mind, such as if hundred leaves of the lotus are placed one above the other and by a needle these

hundred lotus petals are pricked forcibily one may feel that all hundred petals are pricked simultaneously. But, as a matter of fact, one petal has been punctured after another. Similarly, it may appear that the mind grasps all the objects simultaneously but, in fact, the case is not so. Because of its atomicity, mind passes very quickly from one object to another.

The authority says that the sense of touch pervades within all the other senses. Mind is co-extensive with that of tactil sense. though mind is atomic yet factual sense is present in the whole body. Therefore it seems that mind is inherent in the whole body.[2]

According to Nyāya-vaishesika, on which the classical Indian medicine, has leaned heavily for its phyical, chemical and phychological concepts, the mind is atomic too,[3] partless, unconscious and therefore it is eternal and unchanging. Because of its atomicity (at a time), the mind can come into contact with one sense organ only. If mind were all-pervading it would come into contact with all the sense organs at a time and generate many perceptions big taste, small, colour etc. at the same time but it does not happen. Hence mind is atomic. Sānkhya also says that mind is not all pervading because it is an instrument possessing movement and action. (S.P.S., V. 69–10).

The Vedāntins consider mind not to be of the infinitesimal order of dimension but medium dimension (madhyam parimāna). Kumārila holds that mind is all pervading,[4] Prabhākara says that manas is atomic in dimension. Most of the Western doctors maintain that it is an excretion of the brain, bile from liver.

Let us consider the second characterstic. Which is more biological than the previous one. Caraka holds that in each body there is only one mind. One can ask that if the mind is one in each body then how one manas appears as diverse ? The reply is this : "The one manas appears as diverse on-account of the diversity of its objects of thought (e. g. the] mind may sometimes take religious thoughts and] appear religious and at other times take lustful thoughts and appear lustful)."[5] In this way man is called sātvika, rājasika or tāmsika because of the predominance of one over the other. This conception can be compared with the following statement :

"It can be claimed definitely that all attempts to clarify people into distinct types have failed perhaps it my even be claimed that they are doomed to fail. This is mainly because of (1) The observed fact that all psychological characteristics in their distribution the principle of the normal probalility curve. There is not much of gradual variation from one step to the other. Each individual will fall at a front in a continuous scale, each stage merging into the next".[6] An absence of all killing or hostile propensities or judicious regimen of diet, forbearance, truthfulness, kindness, theist, transcendental knowledge, intellect, a good retentive memory, comprehension and the doing of good deeds, irrespective of consequences are the attributes, which grace the mind of a person of a sāttvika class. Feeling of much pain and misery, a bewildering spirit, no faculty of understanding, ostentation, untruthfulness, nonclemency, self-conceit, an overwhelming lust, wrath and anger are the attributes which mark a mind of rājasika temperament. Dejection of spirit, non-belief in God, impiety, stupification and perversity of intellect, torpor in action and sleepiness are the qualities which mark a mind of tāmasika stamp.[7] In the same man the mind may sometimes appear sātvika, tāmasika or rajasika according to the oversaid qualities. But as a matter of fact mind is one. If one holds that the mind is many then it will be connected with all at the same time and all the sense objects would he come into contact of mind. But it is not so. Therefore mind is one.

The Nyāikas also agree in regarding that mind is one and they consider mind to be of the infinitesimal order of dimension (anu-parimana). In each body these in only one manas and each soul is connected with one manas. There are many minds because of the plurality of soul.[8]

Now, let us consider the object of mind. According to caraka,[9] cintya, vicārya, tehya, dhyeya, sankalpa and all the knowable things by the mind are the object of manas ? These objects are grasped by the mind in the absence of senses. The mind partakes of the character of both the sensory organ and motor organ. The object of sensory organs and motor organs are limited but the object of mind is unlimited, hence mind is described as transcending the senses (ātindriya).[10] It is able to see, hear, smell, feel and taste independently of the senses.

In the light of Sānkhya and Vedānta the object of mind is the formation and dissolution of thought. Sānkhya also holds like Caraka that the eternal objects act only at the time present while internal organs have relation to time present, past and future.[11] That is to say, the object of mind is unlimited and the objects of senses are limited. In Māndukya Upanisad we find that the animate and inanimate duality is the object of mind because when the mind ceases to be the mind, duality is no longer perceived.[12]

References

1. aṇutvamath caikatvam don vo guṇo manash smṛtvo, Caraka-Sanhita; Sharirak : 19
2. Caraka-Samhitā : Sūtra 11 : 38
3. Tarka Bhāsā by Keshva Misra with Tarka rahasyadīpikā Hindi Commentory By Acharya Dishweshwara Siddhant Shiromaṇi; Page 140
4. antarindriyam bibhu parimāṇam a-aspandanam ca manah : Manmeyodaya. Edited by C.K. Raja and S. S. S. Shastri Madras, 1933.
5. S. N. Dasgupta : A History of Indian Philosophy II, (Page 140). Cambridge, The University Press 1932,
6. Boage : General Psychology, page 403
7. cf. Sushruta Samhita : Sharira 1 : 19
8. manastu pratyātmanisthatvad anantam. Shivaditya : Saptapadarthi Page 19.
9. Cintyam vicāryamūhyam Chadhyeyam sankalpyameva cha., Yatkincinmanaso gyeyam tat sarvam hiyarthasangyogam Caraka-Samhita : Sharīr 1 : 20.
10. atindriyam punarmanh. Caraka-samhita : Sutra 8 : 4.
11. Sānkhya Karikā : 33.
12. Ṣankara Bhāsya : Mānd. Up 2.31

Our Knowledge of God

Km. Satyabhama Sengupta
Research scholar

The existence of God has been a matter of dispute since long. Proving or disproving God's existence is one of the crucial problem of philosophy. In this connection there have been two wholly opposite views in theology and philosophy. The first view is held by the theist who believes in the existence of God. The second view is held by the Atheists who deny the existence of God. The exponents of the first view differ among themselves regarding the possibility and the mode of knowing God. Some hold that God can be known through reason, others assert that God transcends reason.

Since ancient times mankind has held firmly the belief in God. Although there have been agnostics, atheist, and unbelievers here and there, on the whole human culture has been shaped to a great extent by God consciousness. In spite of some doubting souls, mankind has constantly witnessed, a series of seers, saints, prophets and "Avataras" in different lands and peoples. Amidst repeated, challenges and questions, humanity has witnessed God–intoxicated man like Prahlada, Dhruba, Meera, Chaitanya and Tulsidas etc. These believers did not waver in their faith ever when they were facing innumarable crises. Where lies the secret of this belief? How did these men come accross such unshakable knowledge of God?

Is it possible to gain an intellectual understanding of God? In the history of religion and philosophy, many attempts have

been made to establish the existence of God through reason. Among them, have been four major arguments, viz : the ontological, cosmological, Teleological and Moral argument. In the ontological argument we establish the existence of God through the idea of God. In the cosmological argument God is established as the first cause of the world effects. Teleological argument is based on the purposive nature of creation. Moral argument postulates God as the ground of morality.

However, the history of philosophy demonstrates sufficiently the untenability of these arguments. Repeated attempts have been made by philosophers to refute them, Hume and Kant have convincingly demonstrated the weakness of the Ontological, Cosmological and Teleological arguments. We cannot derive the existence of God from its idea. Existence is not a predicate, Similarly, the existence of a first cause or an omniscient knower as a metaphysical hypothesis is either meaningless or unconfirmed. We can not proceed logiclly from finite universe to an infinite being, from definite events to first cause. In it neither possible nor convincing to regard the world as a design and inter a world designer. Moral argument also fails to establish a supreme moral governer.

But the failure of the traditional argument does not establish the non-existence of God. It does not follow from our inability to demonstrate the existence of God that there is no God. The very fact that we cannot remove the idea of God from our mind, shows the importance of God in our life. Majority of men, more or less, believe in some invisible power. In spite of the final and critical judgement of Kant, regarding the impossibility of metaphysics, philosophers continue to talk about God. How to explain this phenomenon ? According to some thinkers man is by nature a believer in God. In Max scheler's view, human beings are by nature religious and God seekers. They belive either in God or an idol The great rishi Sri Ramkrishana says—"As a lamp dces not burn without oil, so a man cannot live without God".

Here another question arises. If God exists then why do we not have a direct knowledge of his existence. To this, some theists hold that god, the supernatural being, cannot be known in the natural way, god cannot be known through empirical means. We can know god only by faith, revelation and intuition.

Just as we cannot explain what anger or love is, but can only indicate; Similarly god cannot be shown as an object.

Belief in god can not be regarded as symptomatic of an abnormal mind. Nor can it be discribed as a product of dogmatism, an illusion. It is equally wrong to regard religion as a means of exploitation or deception. Some religious believers have been greatest eaders of their age. They have guided mankind throughout the ages Leadership in thought cannot be provided by diseased mind. Belief in God is also not illusion, for illusion cannot be ever-lasting. Various explanation of the origin of belief in God do not establish the falsity of the belief.

But is it necessary to believe in God ? In the history of religion provide enough evidence to show that believe in a personal God is not a universal phenomena. Many religions do not belief in God. Though some religions deny God, no religion deny truth. According to theistic religions God is truth; truth is God. The great saint Sūta says that the knowers of truth call truth infinite, eternal knowledge; the followers of Vedas call it Brahaman and the worshipers of Hiranayagarbha call it the universal spirit.

Here the question arises that if God or truth is one, why people think of Him in different ways ? In answer to this it is said that though God revealed Himself to all men alike, men conceive Him in their own ways. Just as water, which is one and formless, appears in different forms and shapes when put in different vessels, similarly God appears differently to different persons.

God reveals Himself like sunlight and space. God's revelation of Himself is universal. But sunlight can be realized only by those who have got eyes to see, similarly God also can be recognized only by those persons who have the capacity to see. According to a Jewish tradition God was knocking at the doors of everypeople but except a few, all men failed to understand revelation. God can be found through faith and open heart. In the absence of faith, it is difficult to understand God. According to St. Thermas faith is a supernatural virtue and is one of the seven cardinal virtues. It is essentially a divine gift. It is insight, the divine reason (Divyachakṣu) which is given by God to His faithful devotees.

Faith is a kind of knowledge. Mr Gilson says—"......Faith is a kind of cognition superior to rational cognition. It is quite

clear, on the contrary, that belief is a succedanuem of knowledge, and that to substitute science for belief, wherever possible, is always a positive gain for the understanding. For christian thinkers the traditional hierarchy of the modes of cognition is always faith, understanding and vision of God face to face". (The Spirit of Mediaeval Philosophy P. 35) Through constant faith the religious man comes to have a new insight into divine truth. For this, as Sri Ramkrishana says, one must always remain strong and steadfast in one's own faith. But one should also serchew all bigotry and intolerance.

In religious traditions faith has been accepted as an essential part of religious knowledge and discipline. Faith is the door of religion. The meaning and truth of religion is revealed only through faith. The secret of nature, soul and God are revealed through commitment and faith. Before performing miracles Jewes used to conform whether the people has faith in the father or not. According to Augustine, understanding is a reward of faith without belief no understanding is possible. Even in such cases as love, friendship, marriage, faith is essential. They become meaningful only through the eye of faith.

Reasoning versus Sruti in the Advaita-Vedanta-Philosophy

Shree Ram Pandey
Research Scholar

All the orthodox of Indian Philosophy have their origins in the Srutis or revelation. Advaita Vedanta is no exception. Sankara interpreted the Upanisads, the Bhagavad Gīta and Brahman Sūtra in such a way as to show the teachings pur there in to be in complete harmony with the Advaitic views. The whole philosophy of Şankara can be summarised in these words, Brahman is the only Reality; the world is ultimately false; and the individual soul is non-different from Brahman. Now the problem is-if Brahman is the only Reality and it is supersensuous Omniscient, then how this Supersensuous reality can be known. Can Brahman be object of Pramāna ? Can Brahman or the ultimate reality not be understood by independent thinking or reasoning ?

Sankara asserts that the Brahman is an infinite, differenceless entity. It is trikalabādhita sat. So an infinite transcendental entity cannot be the object of pramāna. The function of pramānas is only to make known the thing of the empirical world which is unknown. Brahman can not be the object of pramānas because it is the non-empirical supersensuous pure subject. Brahman has a self-luminous character. The existence of Brahman is not proved by the empirical senses. Though the Brahman is understood as the self-manifesting Self of all things. It is known on the ground of its

being the self of everyone. Due to ignorance or avidyā it lives concealed. We have to reveal it. And only for this purpose an enquiry is necessary. In the complete comprehension and to remove the obscuring nescience the pramānas have a meaning. Pramānas reveal the Brahmans nature only by removing avidyā It does not mean that we know the Brahman by pramāṇa. Brahman cannot an object of perception and other means of knowledge because Brahman is devoid of all sensible qualities and has no distinguishing marks or linga. And due to the supersensuous character of Brahman one can't know it by the worldly means. The pramānas have limitation. Unlimited cannot be catched by limitation. So all the pramanas are failed here. Only the scriptural testimony is the basic source of the knowledge of Brahman. All the pramānas except Śruti, apply to that which is expirical and not to reality, because they are incapable of generating the cognition of the Brahman. So the uncognised uncognisable Brahman is known neither by perceptian or any pramāna except Sruti.

Is Brahman, then, known by independent thinking or reasoning (tarka). Sankara gives answer in negative. By reasoning also the knowledge of the reality is not possible. Śankara comdemns reasoning because it is based on the common sense considerations. In common sense considerations there is conflict of opinions, contradictions in eaeh other. But in right knowledge or in the knowledge of Brahman a conflict of opinions is impossible. Tarka therefore being based on mere speculations is apratisthita or unfounded. The condemnation of reasoning or tarka is as old as the Srutis. Kathopanisada says in one place that ultimate reality is entirely beyond the grasp of reasoning and argumentations, Sankara thinks that reasoning is a free activity and a man can reason in any wa he likes but finality can never be attained by unaided reasoning.

Tarka is a type of reasoning which is itself not a pramāna but ancillary to pramāna. Tarka is the formulation of a probable hypothesis in the case of a thing, whose real nature is not known, when there is a ground for such a hypothesis. Dr. Chatterji explains that in tarka we take the contradictory of the proposition in the form of a hypothesis and readily see how that hypothesis leads to contradiction.[1] The tarka validates the inference of fire from the perception of smoke though the deduction of an inadmissible proposition from the contrary hypothesis. Vatsyayam gives the following example of tarka. Is the transmigration (Punarjanma)

of a man without any cause or is it caused ? If it is caused then is the cause eternal or non-eternal. If the cause is eternal then its effects transmigration will never come to stop. And if it is uncaused, it will cease of itself; and nothing need be done for the cessation of transmigration. So it probably concluds that the cause of transmigration is non-eternal. This is a tarka and this strengthens the scriptural testimony that the transmigration is caused by karma. Thus tarka serves as an ancillary to a pramāna and serves to strengthen it.

Sankara says that one tarka may be refuted by other tarka, because tarka is based on man's individual suppositions which are unfettered. So one's tarka may be cancelled by other intelligent man's independent reasoning. The premises on which the argumentation is based are various and the intellectual capacities of men differ very much, so, there can be no finality in a conclusion arrived at by tarka. Sankara says that in some cases i. e. in empirical world tarkas may be final but in determining the existence and nature of the cause of the world tarka cannot certainly be final. Without the help of scripture it is impossible to guess about the profound matter i.e. Brahman. So Tarka is different from the pramāṇas and it is productive neither of new knowledge nor of absolute certainties.

Now one may be curious to know that the Brahman is not known by pramāṇas (except Sruti) nor by reasoning, then, what is the nature and reasoning in the philosophy of Sankara ? we have discussed here the claims of Pramānas Revelation and Reasoning from the transcendental or supersensuous point of view. In Sankara's philosophy we find two kinds of truth one transcendental or pārmārthika and other empirical or vyāvahārika. From the transcendental point all the means of knowledge or reasoning are failed. Sankara attaches supreme importance to the revelation here. But for the knowledge of empirical world all the means of knowledge are very necessary and without the help of pramānas or tarka our day to day life is impossible to pass. But it does not mean that in philosophy of Sankara, reason has a place of negligence when Sankara condemns reasoning, it means that reason is empirical not transcendent. For grasping the knowledge of supersensuous or ultimate Reality we should transcend the reasoning itself. Reasoning is empirical and without transcendenting itself how can one know the supersensuous. Eventhen there are

many passages where Sankara speaks more favourably of reasoning. In the commentary of Gaudapāda-kārika Sankara promised that the truth of non-dualism could be established through reasoning unaided by the scripture.[2] Sankara says that 'reason alone is our authority in matters relating to the essential nature of the Sat and Asat.[3]

It is bad reasoning (Kutarka) that is condemned by Sankara. Refined reasoning is admitted as supreme in the phenomenal world where its authority is said to be unquestionable. Sankara gives the importance of reasoning by asserting that the very instability of reasoning has to be established on the basis of reasoning itself Sankara admits the force of opponents argument that the assertion that reasoning has no foundation is itself based upon reasoning. So for practical life is concerned the reasoning is very useful. In the last the most necessity of reasoning is to solve and tell the real meaning of the contradictory statements already recorded in the Sruti.

Sankara's respect for independent reasoning is perhaps nowhere more pronounced than in the tarka-pāda of his commentary. Where he establishes his theory more reasonably by refuting the rival's theory. For refuting the reasoned theories one would have the efficiency of reasoned knowledge also in the support of antitheories. And Sankara has no doubt in his mind that all arguments that have ever been advanced for building up non-monistic theories of the universe are but pseudo-arguments, and that the fallacy can be detected, not only by the disparity existing between their conclusion and Revelation, but also by a more carefully conducted reasoning—independent of revelation. While insisting on the unknowability of the Absolute in the light of the human faculties of knowledge, Sankara has also the tendency to acquiesce in an unrestricted application of reasoning to all spheres of reality including the Absolute. So, according to Sankara, Reasoning is admitted when it is purely satisfy the scriptural passages.

The ultimate Reality cannot be described or known only by hearing the Vedānta-vākyas or the sentences recorded in the Srutis. Even after hearing (Sravaṇa), a lot of pondering over them is necessary. After sravana it needs manana. This manana or reasoning over the scriptural statements is very useful in removing

the doubts behind it. The idea that the Brahman is one and indifferent is possible only by thinking or reasoning over the Upanisadic statements. This is the manana or meditation on scriptural statements.

Sankara never asks to accept the Sruti blindly. He is never satisfied with a mere quotation from such scripture on a vital metaphysical issue but always defends it with reason. Sankara, thus, gives the equal importance of the pramāna, reasoning and of the scripture in formulating the Advaita-philosophy. But Sankara knows that the Pramānas (i. e. perception, imference etc.) deal with the empirical things, phenomena, which in the product of avidyas or nescience, so unreal. The reality or Brahman can be known only through scripture and through no other pramānas. It is Sravana Manana and Nididhyāsan by which we reach the last stage of knowledge i. e. brahman-realisation. The knowledge of Brahman is possible only by self-acquaintance or by direct experience. The Brahman, while it transcends all the means of knowledge but it does not transcend intuition or direct experience. Anubhava or direct experience is yet not type of perceptual experience, but it is the only means of self-realisation.

1. The Nyāya Theory of Knowledge (calcutta 1939 p. 48.)
2. Gaudpad-Karika-*II*, *I*
3. Kath. Up. *VI*-12

The Problematic nature of Philosophy

Jayandra Soni

A discussion on a topic as the one we are faced with has a vast scope and can be approached from a number of angles. It would be (significantly) relevant for us to start the discussion by attempting to define the topic itself, that we may understand what we are faced with.

Anything that is *problematic*, the oxford Dictionary tells us, is by nature doubtful and questionable or, asserting anything that is *problematic* is "enunciating or supporting what is possible but not necessarily true". In other words anything *problematic* remains *problematic* by virtue of the fact that no "solutions" can be found and no final conclusions arrived at, which is what *philosophy* is.

Now, what do we mean by *philosophy*? In fact this itself is problematic and in order to start somewhere in view of a possible definition, let us see what the word itself means. It has a Greek derivation and literally means the "love of wisdom". *Philosophers* themselves have attempted to define the term and among the definitions given are: the pursuit of knowledge (Pythagoras); the search for truth (Socrates); for Plato and Aristotle *philosophy* sprung from a sense of wonder on the part of man; for Windelband the present usage of the term means understanding "the scientific treatment of general questions relating to the universe and man".

In view of the varied definitions given and these which can still be given we feel we must agree with Hegel when he says "philosophy defines all else, but itself cannot be defined". Whilst we agree with him, as an example of the nature of *philosophy*, we can make a criticism of his definition : he says "philosophy defines all else". Now this could mean that conclusive answers on the philosophical problems of ethics, metaphysics, etc., can be arrived at. If answers can be obtained then how can *philosophy* be problematic ?

In view of this, if we ask now "what is philosophy ?" we can see that we are in fact philosophising without an answer being given because we are questioning, we want to know. So, if we consider our topic "the problematic nature of philosophy" we are, firstly, already philosophising, and, secondly, at the very outset we are faced with a problem of defining the term "philosophy". We have, therefore, a paradoxical situation of "philosophising" without knowing what "philosophy" is.

In his description of Plato's "Theory of Ideas" Russell frames a question which is of relevance to us here. He asks : "what or who is a philosopher", and says that part of the answer is in the translation of the word itself : "a lover of wisdom". But, he adds, this is not the samething as a lover of knowledge in the sense in which an inquisitive man may be said to love knowledge; vulgar curiosity does make a philosopher. He amends the definition, therefore, by saying, as Plato says, that a philosopher is one who loves the "vision of truth".

Philosophy is not an abstract concept as it may perhaps be regarded because of its problematic nature. It is a concept that has grown in history and will still grow because man makes philosophy and man is forever growing in knowledge. Man makes philosophy and the main reason for philosophy being problematic is because man is problematic man is a finite and limited being and in this sense philosophy shares his temporality. Philosophy is thus not permanent because man is not permanent though of course we may have perennial questions that are related to philosophy.

The aim of philosophy seems to be the gaining of knowledge in an attempt to explain man's position in the world. It aims at understanding nature, the universe, and man himself and thereby

come to a realisation of Truth, if there is such a thing as Truth, and if it is possible for man to realise Truth. One may point out that science also helps as in increasing our knowledge, which it undoubtedly does but in comparison to a philosopher, the scientist works in a limited and restricted field in the sense that the scientist himself chooses his own field of study and inquiry and makes methodological conclusions from the questions and assumptions he himself asks and takes for granted in order to arrive at his conclusions.

It seems that we have to conclude by saying that philosophy is a term much used but little understood and "that problematic nature of philosophy is in itself problematic. This may lead one to the conclusion that philosophy is something uncertain and disappointing. But whilst, as Russell says, it diminishes our feeling of certainty as to what things are, is greatly increases our knowledge as to what they may be. And he adds that" it removes the somewhat arrogant dogmatism of those who have never travelled into the region of liberating doubt and it keeps alive our sense of wonder by showing familiar things in an unfamiliar aspect."

Sri Aurobindo's Concept of Evolution

Vijai Kant
(Research scholar)

The concept of evolution occupies a prominent place in philosophy. This concept first came into vogue in Greek philosophy. Among the pre-Socratic philosophers—Heraclitus. Empedocles and Anaxagoras,–evolution played a very important role and among the post-socratic thinkers. Aristotle gave it due prominence Sri Aurobindo's doctrine of evolution is based both on Indian and Western philosophy. Now let us First discuss the problem of evolution from the standpoint of Indian philosophy.

The Upanisads follow the monistic principle of the Vedas. The Absolute 'i.e. Brahman is conceived as Supreme Reality which evolves in the diversely coloured universe. "That from which these beings are born, that in which when born they live, and that into which they enter at their death, that is Brahman."[1] This supreme dynamic Absolute creates and sustains the Cosmos. The Brahman grows, breathes and swells. It creates finite, manyness and becoming out of Itself by Its self-force. Brahman is the material as well as the efficient cause of the Universe. Evolution takes place in an emergent way. The successive emergence of realities, viz, life, mind, vijñāna and Ānanda express Brahman in higher and completer forms. Ānanda is Brahman. When the Upanisads emphasize that Brahman is the sole reality, they always add that the world is in Brahman and is derived from It, therefore it has the reality of Brahman. "The finite is in the Infinite. This Ātmān is the entire Universe."[2]

Gita is one of the most comprehensive summeries of the spiritual philosophies. Gita conceives the supreme Reality as Purusottam who is both transcendent, motionless, calm existence and also dynamic and creative. The Absolute is both the kśara and Akśara, dynamic and unchangeable being and at the same time it is transcendent to them, because he is more and greater than either of these opposites. The Purusottam evolves the spiritual universe and the material universe by His self-power out of himself. The higher divine regions of knowledge evolves by his Parā prakriti and the lower nature is created by his Aparā prakriti. This Parā prakriti has been pointed out by Sri Aurobindo as the Chit Sakti or the consciousness-force of the Purusottam God manifests himself in everythings and he who sees God in everything, he sees God in himself. "He who sees Me everywhere and sees all in Me, to him I do not get lost, nor does he get lost in Me"[3] Gita speaks of spiritual creation of the Universe and the gradual evolution and the manifestation of the Supreme. Evólution is the transformation of the Aprā prakriti into the Parā prakriti. The cosmic evolution continues till it is completely transformed into the Divine supernature.

Now, we come to Advaita Vedant's theory of evolution. The Advaita Vedant denies the material world in its entirety and accepts the Reality of the Ātman or Brahman only. The evolution of the universe takes place out of Brahman through its power of Māyā. Māyā is an accidental power of God and it is dependent on God. So the Universe is a creation out of God's own being. According to Śankara, Īsvara is the initial cause of evolution, Hiranyagarbha is the creator of subtle elements and Virāt creates the gross objects of physical—universe out of itself The Saguna Brahman creates the universe and develops it to its concrete existence But from transcendental standpoint there is no existence of the universe nor there is any existence of God. If the world is illusory, its creator is also unreal.

The second aspect on which the evolution of Sri Aurobindo based, is the western view of evolution.

Here the theories of evolution in the philosophical field may be broadly divided under two headings—the mechanistic and teleological. The mechanistic view holds that process of evolution proceeds mechanically without any goal in view. Darwin gave a

considerable support to mechanism. Darwin by his biological theory of evolution influenced almost all branches of human knowledge and also the domain of philosophy. Evolution means favourable variations in a species whereby it is able to adapt its lf to the environment in a better way. So the Darwinian theory of evolution is naturalistic.

Herbert Spencer places the naturalistic theory in a highly systematised and philosophical manner. The process of evolution is not a continuous and uninteruptable ascent like Hegel's theory of evolution. The cosmic evolution is, therefore, a rhythmic movement.

On the otherhand teleological view declares that the process of evolution is purposive one. It considers evolution from the end. The movement of evolution proceeds on keeping always the final goal in view, till it reaches the finality or end. But here the question arises, whether the march towards goal is continuous and gradual, or there is uncertainty and incalculabiitly at every step of its progress. Those who consider that it is quite possible for the mind to know the Absolute, believe in the continuous view of evolution and those who regard that mind is unable to know the Absolute, and there is necessity of a further developement of mind into something higher like Intution or Supermind, believe in the emergent view.

Hegel upholds the continuous view of evolution. His theory is essentially teleological. His theory of evolution is thorougly spritual. It is spirit which is ever engaged and involved in all manifestations. Evolution is the process of self-manifestation of the spirit from its lower form to its higher and spiritual forms. Thought is evolving and developing into the higher and higher synthesis' and comprehension. And this process is a continuous ascent of one idea to another till we reach idea i.e. the Absolute Idea.

Now, we come to Bergson's "creative evolution". His creative evolution is a form of emergent evolution. It is different from the continuous view in the sense that the progress of life-current is not a straight line, but it proceeds like a shell bursting in different directions. His theory of evolution established that life is the condition of matter and not matter is the condition of life. His creative evolution in an inner spiritual evolution which starts from a great current, an original impetus of life, a vital impulse demanding for rceation which we may say. "a will to create."

And, now we will discuss Sri Aurobindo's philosophy of evolution. Sri Aurobindo introduces into his theory of evolution a new idea which is not found in any system either ancient or modern. He synthesizes the old with the new, the eastern with western view in a most scientific manner.

Sri Aurobindo's theory of evolution is essentially Spiritual. There is Spirituality even in a minutest atom. The matter had been turned into life and life into mind only because of Spiritual-force. Aurobindo emphatically proclaims the priority of spirit over matter Though the Hegelian concept of evolution is also Spiritual, but from Sri Aurbindo's viewpoint Hegel is wrong in indentifying the Spirit with Reason, because there are some more spiritual steps which are higher than Reason. A truly Spiritual view of evolution must transcend Reason.

According to Aurobindo, evolution is an inverse action of involution. In fact, without the descent of the spirit into the world, there can not be any ascent. There is descent of spirit into the matter, that is why matter seeks to evolve into something higher than matter i.e. life, and in this series life can not evolve into mind. unless the principle of mind can not evolve into the super mind, unless the Supermind descends into the mind. So this ascending process continues till the absolute spirit of Sacchidanand is reached. So it is a comprehensive movement. The second thing is important here that when the higher principle descends into the lower principles, the lower is modified by it. The lower principles also modify the higher principles, smear it and reduce its capacity. When the higher descends into the lower consciousness, it alters the lower but is also modified and diminished by it, when the lower ascends it is sublimated but at the same time qualifies the sublimating substance and power".[4]

Sri Aurobindo advocates an emergent view of evoution. In the proocess of evolution we observe the emergence of entirely whole principles. The emergence of unpredictable novelties can not be predicted. Evolution is a process of the free manifestation of Absolute. The higher and spiritual principles that emerge reveal newer and still never truths. So the evolution of new principles take place from grade to grade and each successive grade is different from its preceding realities. The principle of life entirely differs from matter and similarily the principle of mind from super-

mind and the principle of supermind from Sacchidananda and with each other. "In the Evolution" says sri Aurobindo, "as it has been observed so for . ...the leap from one grade of consciousness in the series to another grade seems to Our eyes immense, the crossing of gulf whether by bridge or by leap impossible; we fail to discover any concrete and satisfactory evidence of its accomplishment in the past or the manner in which it was accomplished".[5]

Sri Aurobindo's theory of emergent evolution is quite different from and opposed to the continuous view of Hegelian evolution. According to Hegel, Reason is supreme Being, it rationally determines the series of the principle that evolve successfully one after another is a continuous logical process Evolutionary process unfolds realities which are calcutated pre-determined and predicted before they are actualised. But for Sri Aurobindo, Hegel is quite mistaken in conceiving the evolutionary process are continuous. According to him, evolution means the emergence of new priniples and arrival of higher and spiritual realities unpredictable by thought and also incomprehensible to it.

The process of sri Aurobindo's evolution is of triple charater the widening, heightening and Integration. The process of widening of a principle means its increasing orgnisation, expa sion and differentiation so that it may be capable for the evolution of higher principles from it and within it as a base. Secondly, there is heightening or ascent from one grade to grade, from the lower to higher grades, from matter to life, mind, supermind, Bliss, cousciouness-force and Existence. And thirdly as soon as the evolution reaches the higher grades, it takes up all the lower and transformation than according to its own principle and law. This way, "A taking up of what has already been evolved into each higher grades as it is reached and transformation more or less complete so as to admit of a total changed working of the whole being and nature, an integration must be also part of the process, if the evolution is to be effective".[6]

Evolution of Sri Aurobindo may be called triple process in another sense also. t is a movement upwards, a movement downwards and a movements inwards. The Individual gaze cousciously not only downwards and around him but also upwards towards what is above him and inward towards what is within him. "In him" says Sri Aurobindo, "not only the downward gaze of

the universe Being in the evolution has become consciousness, but its conscions upward and inward gaze also develops".[7] This inner movement brings to light the requirement of the individual man for the process of evolution to be completed. The world-existence, as Sri Aurobindo describes, is an ecstatic dance of Shiva and the chief object in the joy of creation.

Evolutionary movement is a process of integral manifestation of the spirit in the individual as well as in the cosmos. The individual salvation remains incomplete without the cosmic developement and cosmic salvation remains incomplete without the individual developement. As the individual realises the Divine, the world is also transformed into the Divine. A Divine Being can not emerge in an undivine universe. Hence there is integral evolution of man and the nature in simultaneously. The individual becomes universal and the cosmos becomes his Divine Supernature. "This transformation would be the natural completion of the upward process of nature as it heightens the forces of consciousness from principle to higher principle until the highest, the spiritual, becomes expressed and dominant in her, takes up cosmic and individual existence on the lower planes into the truth and transforms all into a conscious manifestation of the spirit".[8]

And for the completion of the evolutionary process, Sri Aurobindo maintains. "Triple Transformation", in the last book of his 'Life Divine'. This is different from triple transformation discussed above. These three stages for the realization of supramental consciousness are—Psychic Being, Spiritual Being and Supramental Being. First, it is necessary to transform our surface being the mental, vital and physical, by the inner spark of the divine. This is Called—'psychic Being', Secondly—when the process of psychic development is completed, there comes about a spiritual transformation with the inner Purusa fully developed man gets an easy access to the spiritual life, in which condition the higher knowledge, power, force, bliss must descend into the whole being. But evolution is not complete at these two stage, the third stage is still awaited and that is Supramental movement. The four intermediary stages from mind to Supermind viz—Higher Mind, Illumined Mind, Intution and overmind are but stages of ignorance greater or lesser. The final stage of pure knowledge is impossible unless there is corresponding descent of the latter.

When one's preparation to reach the goal is completed, the supra-mental light will illumine the whole of our nature and the whole of our being.

But the supramental stage of human cycle is not the last movement. In the supramental stage the evolution was from ignorence to knowledge but when the perfect knowledge is reached in the Supermind, the movement of evolution still continues in a self-fulfilled knowledge. After supramental transformation the evolutionary process has to manifest the bliss of Sacchidananda in the earth—consciousness. The Supermind itself in the descent emerges from the Ananda, and in the evolution it merges into the Ananda. "A Supramental manifestation in its ascent", observe Sri Aurobindo, "Would have as a next sequence and culmination of self-result a manifestation of the bliss of Brahman : the evolution of the being of gnosis would be followed by an evolution of the being of bliss; an embodiment of gnostic existence would have as its consenquence an embodiment of the beatific existence".[9]

The Being gifted with Supramental Consciousness is called the Superman or the Gnostic Being according to Sri Aurobindo. The gnostic Being is the culmination of the spiritual man the perfected individual in whom works the Divine—Force, a transformed being who rightfully and naturally guides these who are still in the process. "The gnosis is the effective principle of the spirit, a highest dynamis of the spiritual existence. The gnostic individual would be the consummation of the spiritual man; his whole way of being, thinking, living, acting would be governed by the power of a vast universal spirituality".[10] The gnostic being would realise his integral unity with all others. The gnostic life represents inherent harmony, unity and integrality. The gnostic being realises his unity with the Iśvara, his highest self He would then, quite naturally possess all the powers of the supreme self.

Sri Aurobindo conception of the gnostic being differs from Nietzsche's conception of the superman. These two concepts rese-mble in the sense that both rise above the hold of traditional morality, but they are completely different in the sense that where as the gnostic being is a divine man full of higher qualities of goodness, beauty, love, bliss, divine strength etc, the superman of Nietzsche is an embodiment of Asura and it is possessed of the qualities of physical strength, ruthlessness, egoism etc. He destro-

yes the human kind and does not transform or divinise him. Sri Aurobindo observes it like this, "The creed of power and high browed strength of Hebraic or old Teutonic hardness, which holds pity to be a weakness and thinks like the Norwegian hero, who thanked God, because he had given him a hard heart".[11]

Now, at last, Aurobindo's philosophy of evolution is essentially concerned with the future. Its fundamental divine influence is existential and rests therefore on that central reality which is man. When Sri Aurobindo defines man as the term of desire, he follows the great thinkers of all philosophic tradition. He observes, "Man cannot rest permanently until he reaches some highest good. He is the greatest of living being because he is most discontended".[12]

---

1. Taittiriya Upanisad III, 1.
2. Chāndogya Up. II. 4.26
3. Bhagwad Gita. VII-30.
4. Life Divine Vol. II. pt II. P. 249.
5. Life Divine Book II Pt II. P. 631.
6. Life Divine Vol II Pt II. P. 500.
7. Ibid—P, 515-16.
8. Life Divine. Book II Pt. II. P. 660.
9. Life Divine. Vol II Pt II. PP. 849-50.
10. Ibid—P. 1156.
11. Essays on Gita. p. 81.
12. Life Divine. I. P. 46.

"Nature of Religious Consciousness according to Rudolf Otto"

Sudha Srivastava
Research Scholar

Religious experience is essentially concerned with the 'Numinous'. This consciousness has a transcendental reference. The object of religious experience is super-natural, super-rational and self luminous hence it is through and through a 'mystery'. The 'mystical' is beyond the comprehension of our finite understanding. It transcends the limits of all description and can neither be described nor expressed through ordinary or empirical means. The experience of such mystical and transcendental object is called by Rudolf Otto 'the Numinous experience'.

The 'Numen' is something 'wholly-other' or 'beyond'. It is felt as objective and outside, the self. As Otto puts it : "Kind and character are incommensurable with our own and before which we therefore, recoil in a wonder that strikes us chill and numb".[1] Though the mysterious is that which transcends our understanding, however, its mysterious character is not dependent on the limitations of our knowledge because when encountering it we face something wholly other. It is this reference to an 'other' a 'beyond', or 'more', which characterises the mystical "True mysticism", as W. R. Inge says, "is the conciousness that everything that we experience is an element infact; i. e., that is being what it is, it is symbolic of something more".[2] The mysterious 'other' causes amazement, which is 'stupor'.

Almost all religious thinkers admit that in some form or the other religion is always concerned with the mysterious. According to Otto, "in mysticism we have in the 'beyond', again the strongest stressing and over, stressing of those non-rational elements which are already inherent in religion.[3] In so far as religious feeling surpasses the rational content of religious experience, mysticism enters in religion. The mystical feeling accordingly determines the emotional life in religion. This is seen, even at the primitive level of religious experience. The consciousness of "other" and a reference to the transcendental object is an essential characteristic of primitive religious experience.

The numinous-feeling which represents the core of religious experience, cannot be described through words. It cannot be explained even symbolically. The numinous represents a tremendous-mystery, amazement absolute and the feeling aroused during its encounter is different from the ordinary feeling. The object and the feeling aroused by it are non-rational and ineffable. They are something which have no place in our scheme of reality, but belong to an absolutely different realm and which at the same time arouse an irrepressible interest in the mind.

The numinous-feeling is gradually heightened and clarified in the higher modes of religious-experience. According to Otto "the element of Numinous consciousness, the feeling of the wholly-other is heightened and clarified, its higher modes of magnifestation come into being, which set the numinous object in contrast not only to everything wanted and familiar (i. e. nature in general), thereby turning it in to the 'Super-natural', but finally to the world itself, and thereby exalt it to the supramundane, "that which is above the whole world order".[4]

Religious experience refers to that of which nothing can be predicated, but that which is absolutely and intrinsically 'other than and opposite of everything that is and can be thought'.[5] By contrasting the wholly-other with Being itself and all that is', 'mysticism finally calls it 'that' which is nothing'[6] This 'nothingness' is accepted and expressed in all religious traditions is some form or the other. It is expressed through 'Śūnyatā' in Budhism, through void or emptiness in many mystical religions and through 'negation' in others.

The supernatural and transcendent, represent the positive attributes of the wholly-other and "appear to divest the mysterium

of its originally negative meaning and to turn it into an affirmation".[7] In religious experience this represents the positive truth in its highest degree. It is through this positive feeling content that the encounter of the wholly-other becomes the focal point of religious experience. "The concepts of the transcendent and super-natural became forthwith designation for a unique wholly-other reality and quality, something of whose special character we can feel without being able to give it clear conceptual expression".[8]

Religious experience is based on the numinous-feeling which cannot be described by any positive or negative description. It can only be ensighted or aroused through various symbolic expressions or through imaginative sympathy. But whatever lies b neath the sphere of clarity and luciding in the hidden depth, inaccessible to our conceptual thought is non-rational and hence mysterical[9].

The numinous consciousness is not wholly open to the domain of conceptual understanding. "It remains purely a felt experience, only to be indicated symbolically by ideogram".[10] It cannot be determined through concepts. It has the characteristic of an aesthetic experience. The experience of the 'beautiful', in art music and poetry, cannot be determined through reason. Like aesthetic experience religious experience eludes conceptual analysis.

The mystical element in religious experience is well brought out in Eckhart and Śankara's analysis of religion. One of the main characteristic of religious or mystical experience is that, it refers to the guidance from the unknown or the Beyond. It is governed by "the idea of 'Salus', salvation', of Śreyas, of Heil and of how this is to be won".[11]

This unknown is 'Beyond', is accepted at 'Being', the 'Sat' and 'Esse' in Shankara and Eckhart. This acceptance finally teaps to the postulation of an identity of the finite with the infinite. In its endeavour to fix the immediateness of the life god, mysticism represents the immediate feeling of the unity of the self with God.[12] In Śankara and Eckhart it is the identity with Brahman or Being, which is the highest aim of religious conscioussens, it is the transcendent beyond, the wholly other, which in reality in the fullest being. The 'Void' or nothing is immeasurable richness itself and is denoted through Being. Being is infinite Reality and supreme value. In it the 'wholly other' become) the absoulute Identity 'and the beyond' become 'with in.'

Being is the fullest mystery. It represents the knowing of the unknown. Mystery, wonder and amazement-all become meaning ful with reference to Being. When Being is encountered wonder or aścharya alone ; the spontaneous and appropriate expression. The individual, Eckhart says, is then no longer in the sphere of Being he is purely and absolutely in the sphere of 'wonder', in the region of a purely numinous and non-rational valuation.[13] Brahman is that before which wonders recoil and to which no understading has even attained.[14]

Śankara and Eckhart both emphasise that the Godhead is absolutey non-rational inconceivable, and incomprehensible. It escapes all definitions. Before it, words and understanding recoil [15] According to them Ātmana or God is "Silence rather than speech"[16] Ordinary understanding could not reach the highest knowledge as object of religious consciousness is above all 'rationmere faculty of discursive conceptual understanding.[17] Accordingly it is only through direct and immediate realization. that the numinous self can be known. This mode of knowing may be described as knowing the ātman, in the ātman alone, through the ātman.

According to otto mystical experience generally is of two kinds—it may, be of a mysticism of 'introspection' or the 'inward way' and the 'mysticism' of 'unifying vision or the way of untiy' Both represent mystical intution of reality. It may be through an analysis of the nature of the subject in introspective experience or it may be a vision of 'unity' in the 'world'. In the former one is required not to be outward looking but to look into one's own self to realize the 'truth.' In this way the identity is realized, within our innermost self. The mystery of the 'Beyond' is realized 'within' In the second way, unity is found between the outward and the inward thing—Each being contains within itself the whole intelligible world. Therefore, all is everywhere. Each is there all and all is each[18]."

However, in both these ways 'union' is attained through mystical intution. The distinction between subject and object, the 'phenomena' and the 'numina' disappears. The transcendent becomes the immanent and the wholly-other is revealed as absolutely identical with the self. 'The many is one and the one is many...... The many is only the changing modes of the one......the one is the unconditioned, the absolute which conditions all things'.[19]

Religion aims at ranscending the dichotomy of the phenomena and the numina, the being and the becoming. This dichotomy is overcome in Entuitive experience of the highly religious soul. This is witnessed very clearly in the case of mystical experience. Religion in its essence rooted is in this mystical experience. It is highest level the feeling of the presence of the human-ineffable in all the phenomenal experience. In other words, "it must be Identification with the something that is atonce absolutely supreme in power and reaiity and wholly non-rational. And it is in the realm of mysticism that we encounter this clement of religious consciousness".[20]

---

1 Otto R Idea of the Holy p. 28.
2. Irge W. R. : Mysticism in Religion P. 31
3. Otto, R. Idea of the Holy; p. 30
4. Otto, R. Idea of the Holy p. 29.
5. Ibid p. 30.
6. Ibid p. 30.
7. Ibid
8. Otto, R. Idea of the Holy, p. 30.
9. Ibid p. 61.
10. Irge. W. R. Mysticism in Religion p 31.
11. Otto R. Mysticism, East & West p. 17
12. Irge W. R. Mysticism in Religion p. 31
13. Otto R. Mysticism, East and West p. 27
14. Ibid p. 28.
15. Ibid p. 31
16. Ibid p. 31
17. Ibid p. 32
18. Ibid p. 41
19. Otto R. Mysticism, East and West p. 50
20. Otto, R. Idea of the Holy p. 22-23.

सिक्ख-धर्म में 'नाम' की महत्ता

—गुलाब लाल श्रीवास्तव
उच्चानुशीलन दर्शन केन्द्र
का० हि० वि० वि०

सिक्ख धर्म के आदि संस्थापक गुरुनानक देव का भारतीय धर्म संस्थापकों एवं समाज-सुधारकों में गौरवपूर्ण स्थान है। उनके मत के अनुयायी 'सिक्ख' कहे जाते हैं। 'सिक्ख' शब्द गुरुमुखी या पंजाबी भाषा में संस्कृत शिष्य शब्द का रूपान्तर या अपभ्रंश (Colloquial form) है[1]। वे सन्तमत के प्रचारक थे और उनका धर्म विश्वधर्म एवं अमली-जीवन का धर्म है। उनके लिए सम्पूर्ण संसार के लोग एक कुटुम्ब के समान हैं। उनका कहना है कि 'अहं' के कारण 'जीव' परमात्मा से बिछुड़ा हुआ है एवं उसका मिलाप अनामी महाप्रभु के साथ 'शब्द' या 'नाम' द्वारा ही हो सकता है। 'अहं' रोग, नाम रूपी दारू[2] (औषधि) द्वारा ही दूर हो सकता है और यह औषधि सद्गुरु से ही प्राप्त की जा सकती है दूसरा इसका कोई विकल्प नहीं है[3]।

वास्तव में सिक्ख-धर्म का दर्शन 'नाम' पर ही आधृत है। गुरुनानक ने अपने ग्रन्थों में नाम की महिमा का विशद वर्णन किया है[4]। 'नाम' की विवेचना करते हुए उन्होंने स्पष्ट किया है कि 'नाम' परमात्मा की ध्वनि है जो सत्तलोक से आ रही है, सन्तों की भाषा में उसे 'अनहद-नाद' या 'अनहद-शब्द' भी कहते हैं[5]। यह 'नाम' सदैव चौबीस घण्टे लगातार हुआ करता है और सारा चेतन मंडल इसी नाम के सहारे स्थिर है। इसी का वर्णन 'शिवपुराण' में आया है कि सृष्टि की रचना शिव के डमरू की ध्वनि से हुई[6]। इसी को बाइबिल भी दुहराती है;[7] इसी का वर्णन पाक कुरान शरीफ भी करती है कि कलमा से पूरी कुदरत बनी। सन्त तुलसीदास जी ने इसी नाम की महिमा रामचरित मानस में गायी है। यह 'नाम' आदिकाल से था और अनन्त तक रहेगा। यह वही नाम है जिससे—

नाम लेत भव सिंधु सुखाहीं। करौं विचार सुजन मन माहीं॥

गुरु नानक देव ने 'नाम' के प्रति अपार श्रद्धा व्यक्त की है। उनकी दृष्टि में 'नाम', नामी का प्रतीक है। नाम ही एक ऐसा रास्ता है जिसके द्वारा यह सुरत अपने घर को जा सकती है[8]। इसी नाम के द्वारा यह

सुरत (आत्मा) नरकों तथा चौरासी योनियों से तथा नाना प्रकार के कष्टों एवं अनेक बाधाओं से बच सकतीं है। यह 'नाम' उन सन्तों के पास में है जो समय-समय पर आये हैं। इस 'नाम' या 'शब्द' का वर्णन पुस्तकों में नहीं है। पुस्तकों में तो बुद्धि को बोध कराने के लिए ही ये अक्षर रखे जाते हैं। हाँ, इतना अवश्य है कि धर्म पुस्तकों में 'नाम' की व्याख्या है। असली 'नाम' को बताने वाला और 'नाम-दान' करनेवाला अधिकारी तो सद्‌गुरु ही होता है जिसने उस नाम की कमाई या साधना किया हो। उसकी दया से ही उसको प्राप्त किया जा सकता है। इसी 'नाम' से जीव का कल्याण संभव है, दूसरा कोई मार्ग नही है।

संत नानक जी की वाणी में नाम के दो रूप पाये जाते हैं—एक वर्णात्मक—जिससे लौकिक सुख मिल सकता है—दूसरा ध्वन्यात्मक—जिससे परमात्मा की प्राप्ति होती है। इस दूसरे प्रकार के 'नाम' से ही जीव का उद्‌धार होता है। जीव (सुरत) इसी 'नाम' से जुड़कर परमात्मा का साक्षात्कार करता है। वह 'नाम' ऊपर से आता रहता है और इस बाहरी कान से नहीं सुनायी दे सकता। उसके लिए अन्दर के कान को खोलना होगा तभी वह 'नाम' (आवाज) सुनायी देगा[९]। 'नाम' के श्रवण मात्र से ही अन्तर की दृष्टि भी खुल जाती है और अन्तर की रचना और रूप का दीदार होने लगता है[१०]। रूप एवं रचना का दृश्यावलोकन करने के लिए इस बाहरी आँख की पुतलियों को उलटना और अन्तर में दोनों आँखों के बीच टकटकी लगाकर आकाश मार्ग की ओर देखना है। परम सन्त नानक जी ने वर्णन किया है कि दृष्टि को उलटने से अन्तर में सृष्टि का विस्तार दिखाई देता है जहाँ प्रकाश ही प्रकाश हैं। संभवतः इसी रहस्य को गोस्वामी श्रीतुलसीदास जी ने निम्न चौपाई में व्यक्त किया है—

उल्टा नाम जपत जग जाना। बाल्मीकि भये ब्रह्म समाना॥

नाम की धुनि (आवाज) एवं अन्तर की रचना और रूप का रहस्योद्‌घाटन 'नाम' एवं 'शब्द' की कमाई पर ही निर्भर है। बिना 'नाम' की कमाई के वह वस्तु नहीं प्राप्त की जा सकती और 'नाम' प्राप्त करने के लिए सद्‌गुरु की खोज करनी होगी[११]। बिना सद्‌गुरु या महान आत्मा के नाम का मिलना असंभव है क्योंकि महान् आत्मा वही होती है जिसने 'नाम' की साधना द्वारा अपनी आत्मा को परमात्मा के साथ जोड़ दिया है। सिक्ख-धर्म में इसीलिए गुरु की महत्ता का विशद वर्णन किया गया है। गुरु नानक जी द्वारा प्रणीत 'जपुजी' का प्रथम मंत्र ही गुरु के महत्व से आप्लावित है—

[1]ॐ सतिनामु करता पुरखु निरभउ निरवैरु अकाल
मूरति अजूनी सैभं गुर प्रसादि ॥

अर्थात्—"ईश्वर एक है; उसका नाम सत् (सं० सत्यम्—वह तत्व है, जो था, है तथा सदा रहेगा) है, वह सर्व व्यापक रचयिता है, निर्भय है, निर्वैर है, उसका अस्तित्व काल से अप्रभावित है, वह कभी जन्म नहीं लेता, स्वम्भू है और (उसकी उपलब्धि) गुरु की कृपा से संभव[12] है। गुरु की महिमा का आदि अन्त नहीं है—

नदरि करहि जे आपणी ता नदरी सतिगुरु पाइआ।
एहु जीउ बहुते जनम भरंमिया ता सतिगुरु सबदु सुणाइआ ॥
(आसाकी वार)

गुरु ही अपनी कृपा से साधक को लोक एवं परलोक का धन देते हैं। इसी से उनकी वाणी में स्थान-स्थान पर परमात्मा और सद्गुरु में अभिन्नता दिखायी पड़ती है—

ऐसा हमारा सखा सहाई। गुर हरि मिलिया भगति द्रिड़ाई ॥
(आसा—सबद २४')

करि अपराध सरणि हम आइया। गुर हरि भेटे पुरबि कमाइया ॥
(रामकली, असटपदी ४·)

सदगुरु ही शिष्य (←सिक्ख) को 'नाम' का दान देकर साधना पथ का निर्देश करते हैं जिसके अनुसरण से शिष्य का मार्ग उत्तरोत्तर समुन्नत होता जाता है। असत् या झूठे गुरु के भुलावे में कहीं लोग बह न जायँ उन्होंने सद्गुरु के लक्षण भी स्थान-स्थान पर बताये हैं—

सो गुरु करउ जि साचु द्रिड़ावै। अकथु कथावै सबदि मिलावै।
(धनासरी—असटपदी २)

सतगुरु मिलै अंधेरा जाई। जह देखा तह रहिआ समाई ॥
(रामकली, महल्ला १)

सिक्खों की धार्मिक पुस्तकों में नाम जप के ३ प्रकार मिलते हैं—साधारण जप; अजपा-जप; एवं लिव जप। साधारण जप जिह्वा से किया जाता है। नाम-सुमिरन में प्रथम सोपान यही है। अजपा जप में श्वास-प्रश्वास की संचालन गति ही पर्याप्त है। गुरुनानक जी ने इस जप पर बहुत बल दिया है—

अजपा जापु जपै मुख नाम ॥
(बिलावलु, थिती, पउड़ी १६)

लिव-जप, जप साधना का अंतिम सोपान है। इसमें वृत्ति द्वारा जप होने लगता है।[१३] इस जप में शरीर, जिह्वा और मन एकनिष्ठ हो जाते हैं। यह जप अनुभूति मात्र है—

गुरमखि जागि रहे दिन राती।
साचे की लिव गुरमति जाती॥
(मारू सोलहे ५)

काल एवं मृत्यु से बचने का एक मात्र उपाय गुरुनानक जी ने 'नाम' से जुड़ना बताया है।[१४] इसीलिए सिक्ख धर्म में 'नाम' की आवश्यकता पर अधिक बल दिया गया है। 'नाम' की साधना द्वारा ही मानव की चिन्तायें दूर हो सकती हैं क्योंकि चिन्तायें किसी की इच्छा की पूर्ति न होने पर ही उत्पन्न होती हैं। सद्‌गुरु द्वारा बताये गये 'नाम' की पुनरावृत्ति या जाप ही मानसिक चिन्ताओं के समाकलन के लिये अन्तर्निर्देश देता है क्योंकि 'नाम' जप से ही क्रमशः व्यक्ति ईश्वर के अस्तित्व का बोध करता है। इससे उसके मन में यह विश्वास पैदा होता है कि ईश्वर की इच्छा से ही यह ब्रह्माण्ड क्रिया शील है और मानव केवल उसकी इच्छा के परिपालन में एक यंत्र की तरह कार्यरत है। ऐसी अवस्था में सिक्ख (→शिष्य) अपना आत्म (self will) परमात्मा को समर्पित कर देता है। संसार की सारी चिन्तायें मनुष्य के अहंकार (ego) के कारण हैं जिसके कारण वह अपना पृथक् अस्तित्व समझता है लेकिन जब उसका अहंकार परमात्मा में आत्मसमर्पण करके दग्ध हो जाता है तब चिन्ताओं का कोई आधार ही नहीं रह जाता। ऐसी अवस्था में न तो किसी इच्छा का उद्‌भव ही होता है, न उस इच्छा की पूर्ति न होने का भय और न तज्जन्य चिन्ता ही। जब मनुष्य आत्म (self) का साक्षात्कर 'नाम' के सहारे प्राप्त कर लेता है तब उसका पूर्ण भौतिक दृष्टिकोण भी बदल जाता है। तत्पश्चात् वह अपने लिये नहीं, अपितु ईश्वर की इच्छा से जीता है। परमात्मा में अपने को लय कर देने के बाद किसी भी प्रकार की चिन्ता का प्रश्न ही नहीं उठता। गुरु नानक ने स्पष्ट किया है कि ऐसा तभी संभव है जब 'नाम' का अभ्यास एवं उसकी कमाई की जावे।[१५]

सिक्ख धर्म के अनुसार 'नाम' द्वारा ही परमात्मा का ज्ञान होता है और उसके स्वरूप का भी। उसका स्वरूप संसारिक दृष्टि के लिये अदृष्ट है। महापुरुषों ने उसके स्वरूप को, उसके नाम द्वारा ही प्रकट किया है। परमात्मा का नाम उनके विशेषण के आधार पर ही रखा गया है लेकिन गुरुमत या सिक्खधर्म में ऐसे नामों को कृत्रिम नाम कहते है। उसका वास्तविक नाम तो 'गुरु' के अनुभव द्वारा ही बताया जा सकता है। गुरु से

'नाम-दान' लेकर ही जब जिज्ञासु निरन्तर साधना में लीन हो जाता है, तो उसके हृदय में परमात्मा का तत्त्वस्वरूप प्रकट होता है। इस प्रकार 'नाम' में परमात्मा की साक्षात् ज्योति तथा वास्तविकता प्रकट करने की आश्चर्यजनक शक्ति है।[१६]

इस तरह 'नाम की' आश्चर्यजनक ज्योति मानव-आत्मा द्वारा परमात्मा को प्राप्त करने की रहस्यमयी कुंजी है। 'नाम' के स्मरण, जाप एवं ध्यान द्वारा जीव परमात्मा से तादात्म्य स्थापित करता है। सिक्खधर्म में ऐसी 'नाम-जाप' की साधना को 'सिमरन' कहते हैं।[१७] इस्लाम में इसे ही 'ज़िकर' कहते हैं जिसका भाव है, परमात्मा का श्वास-प्रतिश्वास स्मरण। गुरुनानक जी को इसी सिमरन के सहारे ही ज्योति का दीदार मिला था और उसके आचार्य जनक स्वरूप को देखकर ही वे चिल्ला पड़े कि 'वाहु-वाहु या वाहो-वाहो'। 'वाह' शब्द पंजाबी भाषा का है जिसका अर्थ ही होता हैं आश्चर्य। इसी आश्चर्यको मुसलिम सन्तों ने 'हैरत', "हैरत" कहकर पुकारा है।[१८] इसी से वाहिगुरु या 'वाहोगुरु' नाम सिक्खों में बहुत प्रचलित है। खालसा-निर्माण[१९] के साथ 'बाहिगुरु' नाम अधिक व्यापक हो गया और यह परमात्मा का विशिष्ट नाम समझा जाने लगा। परन्तु गुरु नानकदेव का कदाचित् यह तात्पर्य नहीं था कि 'वाहिगुरु' को परमात्मा का विशिष्ट नाम बताया जाय। वास्तव में वाहिगुरु नाम में नाम की उतनी अधिक भावना नहीं है जितनी आश्चर्य के अनुभूति की। किसी आश्चर्यमयी वस्तु की अनुभूति में 'वाह-वाह शब्द का निकलना स्वाभाविक हैं। इस प्रकार 'वाहिगुरु' बिलकुल नवीन शब्द है और यह पूर्ण सिक्ख (→शिष्य) की आन्तरिक अवस्था का प्रतीक है।[२०]

नाम की महिमा बुद्धि नही आत्मा समझती है। इसलिये आत्मा को नामधुन के साथ जोड़ना सबसे बड़ा परमार्थ है। आत्मा जब 'नाम' रूपी शक्ति से जुड़ती है उस वक्त अपनी निजी शक्ति का विकास होना प्रारम्भ हो जाता है। प्रत्येक सिक्ख का कर्त्तव्य हैं कि वह प्रातःकाल ब्रह्म-मुहूर्त बेला में भक्ति भाव से 'नाम' का सुमिरन करे और अपनी निजी शक्ति का विकास करे। जपु जी में स्वयं गुरुनानक जीने कहा है कि प्रातःकालीन ब्रह्ममुहूर्त बेला में जब रात्रि के आराम के बाद मन स्वस्थ और पवित्र होता है, ईश्वरीय कृपा और सच्चे 'नाम' का ध्यान करना चाहिए—

—साचा साहिबु साचु नाइ भखिआ भाउ अपारु।
आखहि मंगहि देहि देहि दात करे दातारु॥

मुहौ कि बोलणु बोलीये जितु सुणिधरे पिआरु ।
अमृत वेला सचु नाउ वडिआई वीचारु ।।

—जपुजी—पउड़ी ४

'नाम' के अनवरत—संधान (articulation of the So-Called Name) से जीवात्मायें ऊपर के लोकों में चली जाती हैं और उनका जन्मों का विकार उसी तरह समाप्त हो जाता है जैसे धूल-धूसरित देह को पानी से धोने से वह साफ हो जाता है या मलमूत्र से अपवित्र वस्त्र साबुन से साफ हो जाता है—

—भरीये हथु पैरु तनु देह, पाणी धोते उतरसु खेह ।
मूत पतीली कपड़ु होइ, दे साबूणु लईये ओहु धोइ ।
भरीये मति पापा कै संगि, ओहु धोयै नावै कै रंगि ।

जपुजी—पउड़ी २०

परमात्मा की अनुभूति में श्रद्धात्मक भावना का बहुत बड़ा महत्व है; तर्क के द्वारा उसकी अनुभूति होना असंभव है । महात्मा नानक जी ने 'नाम' की महिमा एवं विस्तार का अलौकिक वर्णन करके [२१]परमात्मा के इसी अपौरुषेय शक्ति की अनुभूति का ज्ञान कराया है । उनके अनुसार नामरूपी खुमारी ऐसी होती है जो 'नाम-साधक' पर दिन-रात चढ़ी रहती है और वह उसी आनन्द में हिलोरें लेता रहता हैं —

नाम खुमारी नानका, चढ़ी रहे दिन रात ।

(महल्ला १)

उनका दृढ़ विश्वास हैं कि सद्‌गुरु द्वारा प्राप्त एक 'नाम' ही संसार सागर से पार उतारने के लिये पर्याप्त है—

तेरा एकु नाम तारे संसारू ।
मैं एहा आस, एहो आधारू ।।

(श्रीराग-महल्ला १)

अपनी ज्योति को परमात्मा की ज्योति में मिलाने के कुछ पहले गुरुनानक जी ने भाई खेड़े को आज्ञा दी थी कि "नाम" के साधक सद्‌गुरु तथा परमात्मा में भेद नहीं समझना और धर्म से परिश्रम करके अतिथियों एवं सिक्खों के साथ बाँट कर खाना । तुम सदैव मेरी शरणागत हो । शरीर मेरा सगुण है और 'नाम' रूपी मेरा हृदय निर्गुण रूप है । यदि शरीर के साथ मिलोगे तो पुनः विछोह होगा और यदि 'नाम' (शब्द) से मिलोगे तो वियोग नहीं हो पायेगा" ।[२२]

———

पाद-टिप्पणी—

(१) सतगुरु सिख की करै प्रतिपाल।
सेवक कउ गुर सदा दइआल॥

असटपदी १८ (सुखमनी साहब)

(२) संसारु रोगी नाम दारु मैलु लागै सच विना।
गुरुवाकु निरमल सदा चानणु नित साचु तीरथ भजन॥

(धनासरी छन्त)

—गुरुनानकवाणी पृष्ठ ६२

नेशनल बुक ट्रस्ट इण्डिया १९७१

(३) गुरु ग्रंथ साहिब, रामकली, महल्ला १; देखिए डा० जयराम मिश्रकृत "गुरुनानक देव; जीवन एवं दर्शन", १९७२ (प्रस्तावना पृष्ठ ४)

(४) जपु जी; पउड़ी २०

(५) रहै गगन पुरि दृष्टि समै सरि,
अनहद सबद रंगीणा॥ रामकली, महल्ला १;
गुरमुखि नाद गुरमुखि वेदं गुरमुखि रहिया समाई॥

जपजी—पउड़ी ५

(६) शिवपुराण, विद्येश्वर संहित, अध्याय १७

(७) 'In the begining the word was God and the god was the word'

quoted in "Spirituality, what it is" पृष्ठ २५

(८) अमर सन्देश', वर्ष २, अंक १० पृष्ट २२३ जनवरी १९६१
—चिरौली सन्त आश्रम कृष्णनगर मथुरा—शाखा आजमगढ़ द्वारा प्रकाशित मासिक पत्रिका।

(९) गुरु नानक वाणी पद १८ पृष्ट २६

(१०) अन्तर बाहरि पुरख निरंजन आदि पुरख आदेसो।
घट घट अन्तरि सरब निरन्तरि रवि रहिया सचु वेसो॥

—भैरउ, महल्ला १

(११) सतगुरु मिलै तै मनुआ टेकै,
राम नाम दे सरणि परेकै।

—मारु, महल्ला १

(१२) मोहन सिंह ने इस मूलमंत्र की व्याख्या इस प्रकार की है—
"वह एक है, शब्द अथवा वाणी है और इसी के द्वारा सृष्टि रचता है। वह सत्य है, नाम है। उसके अस्तित्व का वाचक केवल नाम है और वही सत्य है और शेष जितने नाम हैं, उसके गुणों के

वाचक हैं। उसके प्रत्यक्ष गुण ये हैं—'वह कर्त्तार है, पुरियों का निर्माण करके उनके बीच निवास करने वाला है, महान् पौरुष और महान् शक्तियुक्त है। वह समस्त शक्तियों का स्वामी हैं।—परमात्मा के निषेधात्मक गुण ये हैं—वह भय से रहित है, वैर से रहित है, मूर्त्तिमान है, काल से रहित है, योनि के अन्तर्गत नहीं आता, त्रिपुटी से परे है।'—इस प्रकार प्रत्यक्ष गुणों से प्रारम्भ करके, फिर प्रत्यक्ष गुणों में अन्त करते हैं।' वह स्वयंभू है। वह प्राप्त होने वाला है और उसकी प्राप्ति गुरु-कृपा से होती है।

—पंजाबी भाखा विगिआन अते-
गुरमति गियान पृ० २१, २२, २३,

(१३) बिनु जिहवा जो जपै हिआई
कोइ जाणै केसा नाउ।

—मल्हार, महल्ला १;

देखिये—जयराम मिश्र कृत—गुरुनानक देव—जीवन और दर्शन,
पृ० २९५-९६

(१४) अमर सन्देश, १९६६ पृष्ट ६०; वही १९६० पृष्ट ४७

(१५) जप जी (अंग्रेजी संस्करण)—ले० गुरनामसिंह पृ० २५४

(१६) गुरुनानक : जीवन, युग एवं शिक्षायें, सं० गुरुमुख निहालसिंह पृ० १११

(१७) Spirituality, what it is, by Sant Kripal Singh—
published by—Ruhani satsanga Ashrama Delhi पृष्ठ ३२

(१८) वही पृष्ट ३२

(१९) गुरु गोविन्द सिंह ने केशगढ़ साहिब आनन्दपुर में सं० १६९९ में खालसा पंथ की स्थापना की। खालसा की परिभाषा उन्होंने निम्न पंक्तियों में दिया है—

जागत जोत जपै निशिबासर, एक बिना मन नैकु न आवे।
पूरन प्रेम प्रतीत सजै, व्रत गौरमढ़ी मठ भूल न माने॥
तीरथ दान दया तप संयम, एक बिना नहिं ए पहिचाने।
पूरन जोत जगै घट में तब खालसा ताहिं नखालस जानै॥

(२०) गुरमति दर्शन—शेर सिंह पृ० १६१

(२१) जप जी (प्रथम, सोलहवाँ, बीसवाँ पउड़ी)— ले० गुरनामसिंह

(२२) सिखां दी भगत माल—भाई मनीसिंह पृ० ३५

———

श्री अरविन्द दर्शन में अवतार-तत्त्व

राधेश्याम श्रीवास्तव (शोध-छात्र)

भारतीय धर्म तथा दर्शन में अवतार के विषय में बृहद् विवेचना मिलती हैं। जहाँ तक हम समझते हैं अवतारवाद धर्म दर्शन के अध्ययन का विषय है। लेकिन आज हम देखते हैं कि हमारे यहाँ धर्म और दर्शन का अलग-अलग अध्ययन किया जा रहा है शायद यह पाश्चात्य प्रभाव है। प्राचीन काल में दोनों को एक दूसरे के लिये आवश्यक बताया गया था। प्राचीन दार्शनिक धार्मिक भी हुआ करते थे उनका जीवन एक विशेष धर्म के अनुसार परिवार परिचालित हुआ करता था, लेकिन आज ऐसी बात नहीं है। आज का दार्शनिक धार्मिक हो, आवश्यक नहीं है। कारण, आज का दर्शन बौद्धिक तर्क की सीमाओं के अन्दर बंधा हुआ है। मनुष्य, भावना और बुद्धि का संयुक्त रूप है ऐसा हम मानते आये हैं। भावना का सम्बन्ध हमारे धर्म से रहा है जब कि बुद्धि का दर्शन से। इसी कारण जितनी आसानी से अवतार-तत्त्व को भावना से संयुक्त करके समझा जा सकता है उतनी आसानी से बौद्धिक तर्कों द्वारा नहीं। बुद्धि अवतार-तत्त्व को समझने में अपने आपको असहाय पाती है कि कैसे अजन्मा जन्म लेकर भी अजन्मा कहा जा सकता है? अवतार के स्वरूप तथा उद्देश्य क्या हैं यह प्रश्न अभी तक विवाद का विषय बना हुआ है। अवतार के सम्बन्ध में जब भी हम बात करते हैं तो हमारे सामने तीन प्रश्न अनायास ही आ खड़े होते हैं—पहला अवतार किसका, दूसरा अवतार क्यों या किसलिये और अवतार कब?

जहाँ तक पहले प्रश्न के समाधान की बात है वह दूसरे प्रश्न के उत्तर पर निर्भर करता है। दूसरा प्रश्न है अवतार क्यों? इस प्रश्न के उत्तर में यदि हम गीता में श्रीकृष्ण द्वारा कहे गये अवतार के उद्देश्य को यहाँ रखें तो अनुचित न होगा। श्रीकृष्ण गीता में कहते हैं, जब कभी धर्म का ह्रास होता है और अधर्म की वृद्धि होती है, हे अर्जुन तभी मैं (अवतार रूप में) जन्म लेता हूँ इसके अतिरिक्त सज्जनों की रक्षा के लिये दुष्टों के विनाश के लिये और धर्म की स्थापना करने के लिये मैं समय-समय पर जन्म धारण करता हूँ"[1] इससे इतना तो स्पष्ट हो जाता है कि अवतार का उद्देश्य धर्म की स्थापना और अधर्म का नाश. करना होता है। पुनः

यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि क्या अवतार का उद्देश्य केवल धर्म की स्थापना ही होता है या और कुछ। मैं सोचता हूँ जहाँ हम अवतार के उद्देश्य को धर्म की स्थापना बताते हैं वहाँ तो हमारे भावना को सन्तोष मिलता है लेकिन बुद्धि जो तर्क प्रधान है सन्तुष्ट नहीं हो पाती। धर्म की स्थापना तो जिनको हम समाज सुधारक, नेता, राजा कहते हैं वे भी कर सकते हैं और किये भी हैं तो क्या हम सबको अवतार कह सकते हैं? अवतार जिसका अर्थ हम अवतरण करते हैं और अवतरण भगवान का होता है ऐसा हम मानते है। इस कार्य के लियेवह मानव रूप धारण करता है समझ में नहीं आता। शायद इसी कारण महर्षि अरविन्द अवतार का उद्देश्य मात्र धर्म संस्थापना न मानकर और कुछ मानते हैं।

सामान्यतया अवतार शब्द का अर्थ है उतरना। हम मानते हैं कि भगवान् मानव-रूप धारण करके इस जगत् में आते हैं। प्रश्न उठता है कि क्या भगवान् स्वयं मानव-शरीर धारण करते हैं या उनकी चेतना इस धरती पर आती है। हम भगवान् और उनकी चेतना में भेद नहीं करते। चेतना के अवतरण का तात्पर्य जहाँ तक हम समझते है मनुष्य में भागवत चैतन्य से है। क्योंकि हम यह भी मानते हैं कि भागवत चैतन्य का अवरोहण ही अवतार है अर्थात् दिव्य चेतना का अवतरण ही अवतार है। अवतार की परिभाषा करते हुये श्रीअरविन्द करते हैं "जब वह अजन्मा अपने-आपको जानते हुए मानव, मन प्राण, शरीर को धारण कर, मानव जन्म का जामा पहन कर कर्म करता है, तब तब वह देश-काल में भगवान के प्रकट होने की पराकाष्टा है। यही भगवान् का पूर्ण और चिन्मय अवतरण है इसी को अवतार कहते हैं।"[२] इस परिभाषा से स्पष्ट हो जाता है कि भगवान् स्वयं मानव-शरीर धारणकर संसार में आते हैं और सामान्य प्राणियों को तरह कर्म करते हैं। गीता भी इसी प्रकार के विचार को प्रतिपादित करती है।

वेदान्त दर्शन में जो भारतीय दर्शन में सर्वोच्च स्थान रखता है अवतार का प्रश्न ही नहीं उठता (सनातन अवतार सम्बन्धी विचार) लेकिन एक दूसरे अर्थ में हम कह सकते है कि वेदान्त के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति अनन्त, असीम, सत् का किसी न किसी रूप में इस नामरूपात्मक जगत् में अवतार ही है। वेदान्त दर्शन में ब्रह्म को ही एक मात्र सत् माना गया है और शेष सभी इसी के सत् या असत् रूप हैं। मनुष्य और भगवान् में जो भेद दृष्टिगत होता है वह वास्तविक नहीं है वरन् अविद्या के कारण है। जीव वस्तुतः ब्रह्म ही है। उससे भिन्न नहीं। अविद्यारूपी आवरण के हट जाने पर जीव और ब्रह्म में किसी प्रकार का भेद नहीं रह

जाता। तात्त्विक दृष्टि से दोनों एक ही हैं। गीता के श्लोक 'यदा-यदा हि धर्मस्य......सृजाम्यहम्' के भाष्य में आचार्य शंकर क.ते हैं "वर्णाश्रम आदि ि-सके लक्षण हैं एवं प्राणियों की उन्नति तथा परम कल्याण का जो साधन है, उस धर्म की जब-जब हानि होती है और अधर्म ा अभ्युत्थान होता है, तब ही भगवान अपनी माया से अवतार धारण करते हैं। शंकर का ऐसा विश्वास था कि अज, अव्यात्मा, समस्त भूतों का ईश्वर होने पर भी परमात्मा अपनी त्रिगुणात्मिका वैष्णवी माया को जिसके अधीन सम्पूर्ण जगत् रहता है तथा जिससे मोहित मनुष्य वासुदेवस्वरूप अपने-आप ो नहीं जानता, ऐसी अपनी माया रूप प्रकृति को वश में रखकर केवल अपनी लीला से ही शरीरवाला सा या जन्म ग्रहण किया हुआ सा प्रतीत होता है वह अन्य प्राणियों की तरह परमार्थतः जन्म नहीं लेता।"[३]

गीता द्वारा प्रतिपादित अनेक विषयों में अवतारविषयक दृष्टिकोण का अपना विशेष स्थान है। भगवान् श्रीकृष्ण अवतार के स्वरूप और उद्देश्य को स्पष्ट करते हुये कहते हैं, भगवान् यद्यपि अजन्मा है, अविनाशी है लेकिन ऐसा होने पर भी जब अधर्म की वृद्धि होती है वह जन्म लेता है। श्रीकृष्ण कहते हैं, "हे अर्जुन मेरे और तेरे बहुत से जन्म बीत चुके हैं, मैं उन सबको जानता हूँ पर तू नहीं जानता। मैं अपनी सत्ता से यद्यपि अज और अविनाशी हूँ, सब भूतों का स्वामी हूँ तो भी अपनी प्रकृति को अधीनकर आत्मा-माया से जन्म लिया करता हूँ।' गीता मानव रूप में भगवान् के अवतार को मानती है। परमात्मा साधुओं की रक्षा और दुष्टों का विनाश करने के लिये और धर्म की स्थापना के लिये समय-समय पर जन्म धारण करता रहता हूँ।"[४] परमात्मा साधारण अर्थ में जन्म नहीं लेता। जन्म और अवतार की वे प्रक्रियायें जिनमें सीमित हो जाने का अर्थ निहित है उस पर लागू नहीं होते। लगभग सभी ईश्वरवादियों ने श्रीकृष्ण को अवतार माना है अर्थात् उनको ब्रह्म का मानव रूप में अवतार कहा गया है। कृष्ण विष्णु का मानवीय साक्षात् रूप है। अवतार और विभूति हम एक नहीं कह सकते। जब भगवान् स्वयं आता है उसको हम अवतार कहते हैं और जब वह अपनी चेतना को मनुष्य शरीर में संक्रमित करता है उसको विभूति कहते हैं। अवतार और विभूति के अन्तर को स्पष्ट करते हुये श्री अरविन्द कहते हैं, "अवतार का उद्देश्य क्रम विकास को आगे बढ़ाना है अतः बात युक्ति संगत है कि महान-संक्रमणकी अवस्था में तो भगवान् अवताररूप में प्रकट होते हैं और साधारण संक्रमण काल में विभूति बन कर आते है।"[५] भगवान् स्वयं अवतार भी लेता है और विभूति भी बनकर वही आता है। दोनों के

यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि क्या अवतार का उद्देश्य केवल धर्म की स्थापना ही होता है या और कुछ। मैं सोचता हूँ जहाँ हम अवतार के उद्देश्य को धर्म की स्थापना बताते हैं वहाँ तो हमारे भावना को सन्तोष मिलता है लेकिन बुद्धि जो तर्क प्रधान है सन्तुष्ट नहीं हो पाती। धर्म की स्थापना तो जिनको हम समाज सुधारक, नेता, राजा कहते हैं वे भी कर सकते हैं और किये भी हैं तो क्या हम सबको अवतार कह सकते हैं? अवतार जिसका अर्थ हम अवतरण करते हैं और अवतरण भगवान का होता है ऐसा हम मानते है। इस कार्य के लियेवह मानव रूप धारण करता है समझ में नहीं आता। शायद इसी कारण महर्षि अरविन्द अवतार का उद्देश्य मात्र धर्म संस्थापना न मानकर और कुछ मानते हैं।

सामान्यतया अवतार शब्द का अर्थ है उतरना। हम मानते हैं कि भगवान् मानव-रूप धारण करके इस जगत् में आते हैं। प्रश्न उठता है कि क्या भगवान् स्वयं मानव-शरीर धारण करते हैं या उनकी चेतना इस धरती पर आती है। हम भगवान् और उनकी चेतना में भेद नहीं करते। चेतना के अवतरण का तात्पर्य जहाँ तक हम समझते है मनुष्य में भागवत चैतन्य से है। क्योंकि हम यह भी मानते हैं कि भागवत चैतन्य का अवरोहण ही अवतार है अर्थात् दिव्य चेतना का अवतरण ही अवतार है। अवतार की परिभाषा करते हुये श्रीअरविन्द करते हैं "जब वह अजन्मा अपने-आपको जानते हुए मानव, मन प्राण, शरीर को धारण कर, मानव जन्म का जामा पहन कर कर्म करता है, तब तब वह देश-काल में भगवान के प्रकट होने की पराकाष्टा है। यही भगवान् का पूर्ण और चिन्मय अवतरण है इसी को अवतार कहते हैं।"[२] इस परिभाषा से स्पष्ट हो जाता है कि भगवान् स्वयं मानव-शरीर धारणकर संसार में आते हैं और सामान्य प्राणियों की तरह कर्म करते हैं। गीता भी इसी प्रकार के विचार को प्रतिपादित करती है।

वेदान्त दर्शन में जो भारतीय दर्शन में सर्वोच्च स्थान रखता है अवतार का प्रश्न ही नहीं उठता (सनातन अवतार सम्बन्धी विचार) लेकिन एक दूसरे अर्थ में हम कह सकते है कि वेदान्त के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति अनन्त, असीम, सत् का किसी न किसी रूप में इस नामरूपात्मक जगत् में अवतार ही है। वेदान्त दर्शन में ब्रह्म को ही एक मात्र सत् माना गया है और शेष सभी इसी के सत् या असत् रूप हैं। मनुष्य और भगवान् में जो भेद दृष्टिगत होता है वह वास्तविक नहीं है वरन् अविद्या के कारण है। जीव वस्तुतः ब्रह्म ही है। उससे भिन्न नहीं। अविद्यारूपी आवरण के हट जाने पर जीव और ब्रह्म में किसी प्रकार का भेद नहीं रह

जाता। तात्त्विक दृष्टि से दोनों एक ही हैं। गीता के श्लोक 'यदा-यदा हि धर्मस्य......सृजाम्यहम्' के भाष्य में आचार्य शंकर कहते हैं "वर्णाश्रम आदि जिसके लक्षण हैं एवं प्राणियों की उन्नति तथा परम कल्याण का जो साधन है, उस धर्म की जब-जब हानि होती है और अधर्म का अभ्युत्थान होता है, तब ही भगवान अपनी माया से अवतार धारण करते हैं। शंकर का ऐसा विश्वास था कि अज, अव्यात्मा, समस्त भूतों का ईश्वर होने पर भी परमात्मा अपनी त्रिगुणात्मिका वैष्णवी माया को जिसके अधीन सम्पूर्ण जगत् रहता है तथा जिससे मोहित मनुष्य वासुदेवस्वरूप अपने-आपको नहीं जानता, ऐसी अपनी माया रूप प्रकृति को वश में रखकर केवल अपनी लीला से ही शरीरवाला सा या जन्म ग्रहण किया हुआ सा प्रतीत होता है वह अन्य प्राणियों की तरह परमार्थत: जन्म नहीं लेता।"[३]

गीता द्वारा प्रतिपादित अनेक विषयों में अवतारविषयक दृष्टिकोण का अपना विशेष स्थान है। भगवान् श्रीकृष्ण अवतार के स्वरूप और उद्देश्य को स्पष्ट करते हुये कहते हैं, भगवान् यद्यपि अजन्मा है, अविनाशी है लेकिन ऐसा होने पर भी जब अधर्म की वृद्धि होती है वह जन्म लेता है। श्रीकृष्ण कहते हैं, "हे अर्जुन मेरे और तेरे बहुत से जन्म बीत चुके हैं, मैं उन सबको जानता हूँ पर तू नहीं जानता। मैं अपनी सत्ता से यद्यपि अज और अविनाशी हूँ, सब भूतों का स्वामी हूँ तो भी अपनी प्रकृति को अधीनकर आत्मा-माया से जन्म लिया करता हूँ।' गीता मानव रूप में भगवान् के अवतार को मानती है। परमात्मा साधुओं की रक्षा और दुष्टों का विनाश करने के लिये और धर्म की स्थापना के लिये समय-समय पर जन्म धारण करता रहता हूँ।"[४] परमात्मा साधारण अर्थ में जन्म नहीं लेता। जन्म और अवतार की वे प्रक्रियायें जिनमें सीमित हो जाने का अर्थ निहित है उस पर लागू नहीं होते। लगभग सभी ईश्वरवादियों ने श्रीकृष्ण को अवतार माना है अर्थात् उनको ब्रह्म का मानव रूप में अवतार कहा गया है। कृष्ण विष्णु का मानवीय साक्षात् रूप है। अवतार और विभूति हम एक नहीं कह सकते। जब भगवान् स्वयं आता है उसको हम अवतार कहते हैं और जब वह अपनी चेतना को मनुष्य शरीर में संक्रमित करता है उसको विभूति कहते हैं। अवतार और विभूति के अन्तर को स्पष्ट करते हुये श्री अरविन्द कहते हैं, "अवतार का उद्देश्य क्रम विकास को आगे बढ़ाना है अत: बात युक्ति संगत है कि महान-संक्रमणकी अवस्था में तो भगवान् अवताररूप में प्रकट होते हैं और साधारण संक्रमण काल में विभूति बन कर आते है।"[५] भगवान् स्वयं अवतार भी लेता है और विभूति भी बनकर वही आता है। दोनों के

अन्दर एक ही सत्य रहता है लेकिन उनको एक नहीं कह सकते क्योंकि, "यदि विभूति और अवतार एक ही होते तो अर्जुन, व्यास, उशना सब वैसे ही अवतार होते जैसे श्रीकृष्ण थे चाहे उनमें अवतारपन की शक्ति उनसे कुछ कम ही होती।"[६]

सामान्य मानव जन्म और कर्म और स्वयं अवताररूप जन्म लेने के कर्म में अन्तर होता है। गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं, "अपनी प्रकृति को वश में रखते हुये मैं इन भूतों के समूह को बार-बार उत्पन्न करता हूँ जो कि प्रकृति के वश में होने के कारण बेबस हैं। फिर वे कहते हैं "मैं अपनी प्रकृति में स्थित होकर अपनी माया द्वारा अस्तित्व धारण करता हूँ।" साधारण मानव-जन्म और कर्म अज्ञानकृत होता है, वह अज्ञान द्वारा नियंत्रित होता है जबकि दिव्य जन्म आत्मा का जन्म है। दोनों प्रकार के जन्मों में माया ही सृष्टि या अभिव्यक्ति का साधन है। दिव्य जन्म में यह आत्मा-माया है अज्ञान की निरन्तर माया में सन्निविष्ट नहीं; बल्कि स्वतः स्थित भगवान् का प्रकृति रूप में अपने-आपको प्रकट करने का सचेतन कर्म है जिसे अपनी क्रिया और हेतु का बोध होता है। इस कर्म शक्ति को गीता में योगमाया कहा गया है। सामान्य मानव-जन्म में भगवान् अपनी योगमाया के द्वारा अपने-आपको निरन्तर चेतना से छिपाये रहता है वही हमारे अज्ञान का कारण बनती है, यही अविद्या-माया है। दिव्य-जन्म में भगवान् अपनी अनन्त चेतना के साथ मानव-जाति में जन्म लेते हैं और यह मूलतः सामान्य जन्म से विपरीत है। जन्म के साधनों में कोई अन्तर नहीं होता। अंतर केवल इतना ही है कि जहाँ अज अज्ञान के वशीभूत, विवश होकर जन्म-ग्रहण करता है तो दूसरा ज्ञान में। सामान्य मानव-प्राणी न तो अपने भूत के विषय में और न तो भविष्य के विषय में जानते हैं जबकि अवतार को यह समझने में अपने को असफल पाता है कि अजन्मा कैसे जन्म ले सकता है। लेकिन ईश्वरवादियों का तर्क है कि ब्रह्म द्वारा मानवीय स्वभाव अंगीकार कर लेने से उसकी अखण्डता समाप्त नहीं होती और न उसमें वृद्धि ही होती है। सृष्टि और अवतार दोनों का सम्बन्ध व्यक्त जगत् से है परमात्मा से नहीं। अवतार किसी उद्देश्य की पूर्ति हेतु आते हैं यह भगवान् का अपना प्रयोजन नहीं है क्योंकि भगवान् का अपना कोई प्रयोजन नहीं है वह हमारे कष्टों को दूर कर मानवता को एक नई दिशा देने के लिये समय-समय पर आता है क्योंकि हम जानते है कि वह स्वभाव से दयालु है। गीता जहाँ यह मानती है कि धर्म की स्थापना हेतु भगवान् अपने-आपको सीमित कर लेता है लेकिन उसके फलस्वरूप भी उसके सीमित शरीर में पूर्ण ज्ञान विद्यमान रहता है। गीता शाश्वत अवतार

को भी मानती है अर्थात् परमात्मा मनुष्य में विद्यमान रहता है। ये दोनों दृष्टिकोण ब्रह्म के अनुभवातीत और अन्तर्व्यापी होने के द्योतक हैं। ये एक दूसरे के विरोधी नहीं हैं। ईश्वर विशेष काल में, विशेष उद्देश्य पूर्ति हेतु अपनी इच्छानुसार मानवरूप धारण करता है। श्रीकृष्ण क्या अवतार थे? श्रीरामकृष्ण कहते हैं, "श्रीकृष्ण अवतार जो हैं। नर-लीलायें उसी प्रकार होती हैं। इधर गोवर्धन पहाड़ को धारण किया था और नन्द के पास दिखा रहे हैं कि पीढ़ा उठाने में भी कष्ट हो रहा है।"

श्री अरविन्द गीता में प्रतिपादित अवतार विषयक धारणा का समर्थन करते हैं। इसके समर्थन में वे कहते हैं, "हम इस बात को सत्य मानते हैं कि भगवान् मानव शरीर में प्रकट हो सकते हैं और हुए हैं।"[७] श्री अरविन्द के दर्शन का केन्द्र बिन्दु उनकी विकास सम्बन्धी धारणा है। विकास द्विविध गतिवाला है। आरोहण और अवरोहण-अवरोहण के क्रम इस प्रकार हैं सत्-चित्-शक्ति, - आनन्द-अतिमानस-मनस्-चैत्यसत्ता-प्राणजड़। आरोहण का क्रम इसके विपरीत है। अवरोहण के माध्यम से सच्चिदानन्द जड़ का रूप लेता है और वही जड़ आरोहण के द्वारा सच्चिदानन्द को प्राप्त करता है। अवतार को हम अवरोहण और आरोहण की प्रक्रिया द्वारा समझ सकते हैं।

गीता में भगवान् के दिव्य जन्म और दिव्य कर्म की व्याख्या श्री अरविन्द अपने ढंग से करते हैं जिसके अनुसार एक है अवतरण। मानव जातियों में भगवान् का जन्म ग्रहण मानव प्रकृति और आकृति में भगवान् का प्रकट होना, यही सनातन अवतार है। दूसरा है आरोहण-भगवान् के भाव में मनुष्य का जन्म ग्रहण भागवत प्रकृति और भागवत चैतन्य में उसका उत्थान, यही जीव का नव-जन्म है। भगवान् का अवतार ग्रहण करना तथा धर्म की स्थापना इसी नव-जन्म के हेतु हैं।"[८] श्री अरविन्द के अनुसार अवतार का यही कारण है। इनके अनुसार गीता में अवतार के इसी द्विविध पहलू पर जोर दिया गया है। यदि हम केवल यही मान लें कि भगवान् का अवतार केवल धर्म स्थापना के लिये होता है यह धारणा न तो तर्कयुक्त ही है और न सन्तोषप्रद ही। क्यों कि धर्म स्थापना तो उनके द्वारा भी की जा सकती है जिनको हम समाज-सुधारक, महर्षि, राजा आदि कहते हैं फिर इसके लिये भगवान् का अवतार लेना कोई महत्त्व नही रखता। श्री अरविन्द के अनुसार अवतार का उद्देश्य केवल धर्म-स्थापना ही नहीं बल्कि मानव-जाति को परमात्मा की सत्ता में मनुष्य के आरोहण की सहायता करना होना चाहिये यदि ऐसा नही है तो, "यदि परमेश्वर सत्ता में मनुष्य के आरोहण की सहायता करना मनुष्य-रुप में

परमेश्वर के अवतीर्ण होने का प्रकृति हेतु न हो तो धर्म के लिये भगवान् का अवतार लेना एक निरर्थक-सा व्यापार प्रतीत होगा, कारण धर्म, न्याय और सदाचार की रक्षा का कार्य तो भगवान् की सर्वशक्तिमत्ता अपने सामान्य साधनों अर्थात् महापुरुषों और महान आन्दोलनों के द्वारा तथा ऋषियों, राजाओं, धर्माचार्यों से द्वारा सदा कर सकती हैं इसके लिये अवतार की कोई प्रकृत आवश्यकता नहीं है।"[९] अवतार का उद्देश्य और कार्य मानव-प्रकृति में भगवान् की प्रकृति को प्रकटने के लिये होता है। "अवतार का आगमन मानव प्रकृति में भागवत् प्रकृति को प्रकटाने के लिये, जिससे मानव प्रकृति अपने सिद्धान्त, विचार, अनुभव कर्म और सत्ता को ईसा, कृष्ण और बुद्ध के साँचे में ढालकर स्वयं भागवत् प्रकृति में रूपान्तरित हो जाय।"[१०] अवतार का कार्य मानव जाति में भागवत् चैतन्य की प्राप्ति करानी है।

अवतार का दूसरा रूप श्री अरविन्द की मौलिक अनुभूति है ऐसा हम कह सकते हैं। अवतार का प्रयोजन-उच्चतर चेतना का मार्ग खोलना है। डा० राधाकृष्णन के अनुसार, "अवतार मनुष्य के आध्यात्मिक साधनों एवं प्रसुप्त दिव्यता का प्रदर्शन है। इसका उद्देश्य दिव्य गौरव का मानवीय रूप रेखा की सीमाओं में संकुचित हो जाना उतना नहीं है जितना कि मानवीय प्रकृति का भगवान् के साथ एकाकार होकर ईश्वर के स्तर तक उठ जाना।"[११] श्री अरविन्द के अनुसार भगवान का अवतरण मनुष्य के आरोहण या विकास को सहायता पहुंचाने के लिये होता है।'

अपना भूत, भविष्य सब कुछ मालूम रहता है। गीता में भगवान् श्रीकृष्ण अर्जुन से कहते हैं 'हे अर्जुन मेरे और तेरे बहुत से जन्म पहले हो चुके हैं मैं उन सबको जानता हूं तू नहीं जानता।' श्री अरविन्द के अनुसार दिव्य-जन्म, "अत्मा का स्वतः स्थित पुरुष रूप से जन्म के अन्दर आना है अपने भूतभाव को सचेतन रुप से नियन्त्रित करना है। अज्ञान के बादल में अपने-आपको खो देना नहीं; यह पुरुष का प्रकृति के प्रभुरुप से शरीर में जन्म लेना है।"[११]

अतिमानव या विज्ञानमय पुरुष और अवतार एक नहीं है। अतिमानव से श्रीअरविन्द का तात्पर्य अतिमानसिक मानव से है "अतिमानव ही सबसे प्राकृत मानव है। मनुष्य जाति की वर्तमान दशा जिसे हम प्राकृत करते हैं, वही वास्तव में अप्राकृत है" अतिमानसिक स्थिति को प्राप्त करने पर ही मनुष्य अपने स्वरूप को प्राप्त कर सकता है, वही उसका प्राकृत स्वरुप है।"[१२] श्रीअरविन्द को वह विश्वास है कि अतिमानस

के अवतरण के बाद समग्र विश्व में एक आमूल परिवर्तन हो जायेगा और उसके फलस्वरूप मानसिक पुरुष अतिमानव या प्रज्ञानीपुरुष में रूपान्तरित हो जायेगें। विज्ञानमय पुरुष और जीवनमुक्त पुरुष एक नहीं हैं। अवतार मानवरूप में स्वयं सच्चिदानन्द है। अवतार अपने दिव्य-चेतना को लिये हुये होते हैं जबकि विज्ञानमय पुरुष अतिमानसिक स्थिति पर पहुँचने के बाद दिव्य-चेतना ग्रहण करते हैं। अवतार मनुष्य को एक ऐसी चेतना प्रदान करता है जिससे मनुष्य दिव्य-जीवन की प्रगति की ओर अग्रसित हो सके और उसे ग्रहण कर सके, जबकि विज्ञानमय पुरुष या अतिमानव उस उच्चतर अवस्था का प्रतिनिधित्व करते हैं। अवतार अपने को शरीर और मनम् के ढाँचे में रखकर प्रगट करते हैं और वे शरीर, मन, इन्द्रियाँ आदि जैविक या मानसिक नियमों से संचालित होता है। अवतार के शरीर में मृत्यु और बिनाश जैसी घटनाये घठित होती हैं जबकि विज्ञानमय पुरुष इन प्राकृतिक सीमाओं से परे होता है। इन भेदों को दृष्टिगत करते हुये हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते है कि विज्ञानमय पुरुष को अवतार नहीं कहा जा सकता।

अवतार धर्म स्थापना ही नहीं करते वल्कि मानव-जाति के आध्यात्मिक विकास के लिये एक मार्ग प्रदान करते हैं। वे शाश्वत और आध्यात्मिक नियम प्रदान करते हैं जिसका पालन कर मानव जाति दिव्य-चेतना को ग्रहण कर सके। अवतार श्री अरविन्द के अनुसार "ऐन्द्रजालिक जादूगर बनकर नहीं आते, प्रत्युत मानव-जाति के भागवत नेता और भागवत मनुष्य के एक दृष्टान्त बनकर आते हैं।"

यद्यपि अवतार-तत्त्वको बुद्धि द्वारा नहीं समझा जा सकता लेकिन अवतार को भ्रम और मिथ्या कहना तर्कयुक्त नहीं है। अवतार को प्रमाणित करने के लिये विश्वास ही सबसे बड़ा प्रमाण है। यद्यपि अवतार की धारणा को समझना कठिन है लेकिन किसी भी धर्म को जीवित रहने के लिये इसका मानना अत्यन्त अवश्यक है। अवतार वाद को मानने में जो सबसे बड़ी कठिनाई है वह है कि कैसे भगवान मनुष्य का रूप धारण करते हैं। यद्यपि यह सत्य है कि इसको वैज्ञानिक तथ्यों की भाँति इसका प्रदर्शन नहीं किया जा सकता कि कोई व्यक्ति विशेष अवतार है। अवतार वाद को मानने का केवल एक ही रास्ता है वह है विश्वास।

———

१. गीता, ४–७८,
२. अवतार (हिन्दी अनुवाद) पृ० १०,
३. ता प्रकृति स्वाम अधिष्ठायवशीकत्यसेभवानि देहवान् इव भवामि ।
जात ईव आत्ममायमा आत्मनोमायाव्या न परमार्थतो लोकवत् ॥
(शांकर गीता-भाष्य–६)

४. गीता, ४–८
५. अवतार, पृ० २६
६. गीता-प्रबंध, पृ० १६८
७. श्री अरविन्दों ऑन हिमसेल्फ ऐण्ड ऑन दि मदर' पृ० ३८६
८. अवतार, पृ० १३
९. गीता-प्रबन्ध, पृ० १५५
१०. वही, पृ० १५५
११. राधाकृष्णन्, गीता, पृ० ३५
१२. गीता-प्रबंध, पृ० १६३
१३. श्रीअरविन्द दर्शन, पृ० २५१

———

'जीवन्मुक्ति : एक नूतन दृष्टि'

कुमारी चन्द्रलेखा पंत
शोध–छात्रा, दर्शन विभाग

भारतीय दर्शनों में 'मुक्ति' का सिद्धान्त एक मुख्य प्रतिपाद्य विषय है। चार पुरुषार्थों में मोक्ष सर्वोपरि माना गया है। यही हमारे जीवन का चरम लक्ष्य होना चाहिए—ऐसा शास्त्रों में वर्णित है। यों तो उपनिषदों में चार प्रकार की मुक्ति का वर्णन मिलता है जैसे क्रममुक्ति, सद्योमुक्ति, जीवन्मुक्ति और विदेहमुक्ति; परन्तु जीवन्मुक्ति का सिद्धान्त अधिक तर्क सम्मत दिखाई पड़ता है क्योंकि इसका सत्यापन वर्तमान जीवन में ही सिद्ध हो जाता है। वर्तमान जीवन की अनित्यता एवं अनिश्चितता को देखते हुये इसे दुःखपूर्ण बताया गया है (सर्वं दुःखम्); परन्तु हमारे मनीषियों ने इससे मुक्ति पाकर नित्य एवं आनन्दमय जीवन की स्थापना का मार्ग भी निर्देशन किया है। इसीलिए शास्त्रों में इस वर्तमान जीवन को उस नित्य जीवन का एक साधन सोपान माना गया है, जिसमें हम प्रयत्न करके धर्माचरण से अमृततत्व को प्राप्त कर सकते हैं।

जीवन्मुक्ति का सिद्धान्त यों तो काफी पुराना पड़ गया है। इसके पक्ष और विपक्ष में बहुत से तर्क प्रस्तुत किए जा चुके हैं। यह सिद्धान्त दर्शन-जगत में एक मुख्य समस्या के रूप में माना गया है जिसका हर दर्शन विभिन्न दृष्टिकोण से उत्तर प्रस्तुत करते हैं। इसकी जटिलता को देखकर कितने दार्शनिक मत तो इसे असंभव मानते हैं और कितने इसकी प्राप्ति में सन्देह न करके इसकी सहज प्राप्ति का मार्ग बताते हैं। जीवन्मुक्ति उन दार्शनिक मतों के अनुसार सम्भव है जो इस बात में विश्वास रखते हैं कि बन्धन का कारण अज्ञान है और ज्ञान की प्राप्ति ही मुक्ति है। ज्ञान ही अज्ञान को हटा सकता है जैसे कि प्रकाश होने पर अंधकार का कोई अस्तित्व ही नहीं रह जाता है। उपनिषद, अद्वैत वेदान्त, सांख्यादि कुछ दर्शन अज्ञान को ही बन्धन का कारण मानते हैं और उसके निवारणार्थ तत्वज्ञान का प्रतिपादन करते हैं। यह तत्वज्ञान इसी जन्म में मिल सकता है, ऐसा उपर्युक्त दार्शनिक मतः दावा करते हैं। कर्मादि को बंधन का

कारण मानने वालों के लिए जीवन्मुक्ति का सिद्धान्त स्वीकार करना कठिन हो जाता है क्योंकि वर्तमान शरीर भी (उनके अनुसार) तो कर्म (प्रारब्ध कर्म) का ही फल है। जब तक इसका नाश नहीं होता है तब तक वर्तमान जीवन में बन्धन से मुक्ति मिलना सम्भव नहीं है। इसीलिए जैन, वैष्णव वेदान्त आदि दर्शन जीवन्मुक्ति को सम्भव नहीं मानते हैं। जीवन्मुक्ति का प्रतिपादन करने में प्रारब्ध कर्म (वे कर्म जो फल देना शुरू कर दिये हैं। इसके विपरीत संचित एवं संचीयमान कर्म वे हैं जो अभी फल देना प्रारम्भ नहीं किये हैं) का विवेचन बहुत ही महत्वपूर्ण है। यदि ज्ञान से ही मुक्ति मिलती है तो फिर प्रारब्ध के फलस्वरूप इस वर्तमान शरीर का निराकरण कैसे होगा ? ज्ञान इसका नाश नहीं कर सकता है। इसका तो क्षय भोग से ही सम्भव है। यदि बंधन को अज्ञान का फल माने और ज्ञान से इसका निराकरण, तो फिर अज्ञान का फल होने से इस शरीर का भी क्षय हो जाना चाहिए परन्तु यह सम्भव नहीं दीख पड़ता। यदि इसके समापन में यह कहा जाय कि कारण की निवृत्ति के उपरांत भी कार्य कुछ देर तक बना रहता है जैसे कुम्हार चाक चलाना छोड़ भी दे तो उसकी गति थोड़ी देर तक चलती रहेगी, उसी प्रकार ज्ञान की उत्पत्ति हो भी जाय तो भी शरीर कुछ देर तक बना रहता है, कुछ तर्क सम्भव नहीं दीख पड़ता है।

उपर्युक्त, समस्या का समाधान परवर्ती अद्वैत वेदान्ती-श्री विद्यारण्य ने अपनी लब्धप्रतिष्ठ पुस्तक "जीवन्मुक्तिविवेक" में एक निराले ढंग से किया है। यहाँ मैं उन्हीं के विचारों का वर्णन जीवन्मुक्ति के प्रसंग में करूंगा जो मेरी दृष्टि में अपेक्षाकृत अधिक तर्कसम्मत एवं सामान्य ज्ञान के बहुत करीब दीख पड़ता है। उन्होंने अपने मत के प्रतिपादन एवं प्रमाणीकरण में धर्म एवं दर्शन के अनेक ग्रंथों का सहारा लिया है जो उसे पुष्टि ही नहीं करते वल्कि जनमानस के जागरण में अधिक मदद पहुंचाते हैं। अद्वैत मन के मूर्धन्य-विद्वान् विद्यारण्य ने अपने पूर्व की दार्शनिक मतों से कुछ हटकर जीवन्मुक्ति के सिद्धान्त का प्रतिपादन एक नूतन परिवेश में किया है। अद्वैतीय रूढ़िवादिता के पथपरन चलकर ये ज्ञानको मुक्ति का प्रमुख साधन नहीं मानते हैं वल्कि उसे गौण घोषित करके उसे योग सम्भव मानते हैं।

प्रसंगवश यहाँ विद्यारण्य के अनुसार जीवन्मुक्ति के स्वरूप का भी वर्णन करना न्यायसंगत है। उनके अनुसार जीवित पुरुष को कर्तापन, भोक्तापन, सुख-दुःखादि अन्तकरण का धर्म क्लेशों का उत्पादक होने से

बंधन होता है। इस क्लेश रूप चित्त के धर्म का जो निवारण है, उसे जीवन्मुक्ति कहते हैं (जीवित पुरुषस्य कर्तृत्व भोक्तृत्व सुखदु:खादि लक्षणश्चित्तधर्मं क्लेशरूपत्वाद बन्धोभवति, तस्य निवारणं जीवन्मुक्ति, जी०मु० वि० पे० २७) अर्थात् जब इस अधिकारी पुरुष के हृदय में स्थित सब कामनाएँ निवृत हो जाती हैं, इस अवस्था में यह जीव (पूर्व अज्ञावस्था में मरणधर्मवाला रहता है) अमृत नाम मरणरहित हो जाता है; और जीवित ही दशा में ब्रह्म को प्राप्त हो जाता है (यदा सर्वे प्रमुच्यते कामायेऽस्य हृदिश्रिता:। अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते–बृह० उप०)। इस प्रकार नेत्रवाला होकर नेत्रहीन की भाँति, कर्णेन्द्रिय वाला होकर कर्णहीन की भाँति और मनवाला होकर मनहीन की भाँति जीवन्मुक्त, पुरुष हो जाता है। अर्थात् उसकी वृत्तियों इन्द्रियों द्वारा अपने अपने विषयों का अनुसंधान नहीं करती हैं, जिससे वह इन्द्रिय वाला होकर भी इन्द्रियरहित का सा दीखता है। "जीवन्मुक्तिविवेक" में जीवन्मुक्त पुरुष को गुणातीत, स्थितप्रज्ञ, भगवद्भक्त, ब्राह्मण और निवर्णश्रमी आदिक विविध संज्ञाओं से कथन किया गया है। इसका वृहत्-वर्णन (जीवन्मुक्त के लक्षणादि) यहाँ संभव नहीं है।

जीवन्मुक्ति की परिभाषा से लक्षित हो जाता है कि जीवन्मुक्ति के लिए वासनाओं का क्षय एवं मन का नाश जरूरी है क्योंकि वासना या कामना ही से मनुष्य का पुनर्जन्म होता है। सारी क्रियाएं उन्हीं से सम्पादित होती हैं। मन ही सब कामनाओं या वासनाओं का आशय माना गया है अत: इसको ही वश में करने से मुक्ति मिल सकती है। (मन एव मनुष्याणं कारणं बन्धनमोक्षयो: जी० मु०) अत: जीवन्मुक्ति की प्राप्ति के साधनों में विद्यारण्य ने तीन तथ्यों का निरूपण किया है: तत्वज्ञान, वासनाक्षय और मनोनाश। परन्तु उन्होंने तत्त्वज्ञान को जीवन्मुक्ति का गौंण साधन माना है और वासनाक्षयादि को मुख्य साधन। यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है कि मात्र तत्वज्ञान से ही जीवन्मुक्ति मिल सकती है, ऐसा शास्त्रों में वर्णित है और यह तत्वज्ञान तभी होगा जब वासनाक्षयादि साधनों को हम अपनायें, फिर ज्ञान को ही मुख्य साधन क्यों न माना जाय? इसके उत्तर में विद्यारण्य स्वामी का यह तर्क प्रस्तुत है कि ज्ञान से प्रारब्ध का क्षय नहीं हो सकता है वर्तमान शरीर भी इसी प्रारब्ध कर्म का ही फल है। इसके हेतु मन सदा चंचल रहता है और वाह्य विषयों में सदैव रत रहना चाहता है। वासनाओं का संख्या रूप में मनुष्य पर हावी होना भी इसी प्रारब्ध कर्म का फल है। ज्ञान को प्राप्ति हो जाने पर मन एवं इच्छाएं क्रियाशील रहती हैं। इनका होना भी स्वाभाविक है।

स्वाभाविक धर्म का निःशेषता से नाश नहीं हो सकता है, यह बात यथार्थ है। फिर भी विद्यारण्य के अनुसार उसका अभिनव तिरोभाव अशक्य नहीं है जैसे जल में द्रवत्व (वहना) जल के साथ मिट्टी मिलाकर अटकाया जा सकता हैं, उसी प्रकार अग्नि में की उष्णता को मणि (चन्द्रकान्त) मंत्र, औषधि द्वारा रोक सकते हैं, इसी प्रकार योगाभ्यास से चित की सारी वृत्तियों का विरोध किया जा सकता है। ज्ञान से प्रवल प्रारब्ध है परन्तु प्रारब्ध से भी प्रवल योग है जैसा कि 'जीवन्मुक्ति विवेक' में वर्णित है प्रारब्ध कर्म यथा तत्वज्ञान प्रबल, तथा तस्मादपि कर्म से योगाभ्यासः प्रवलोऽस्तु (जी० ३२) इस प्रकार इस प्रवल प्रारब्धकर्म को नियंत्रण करके जीवन्मुक्ति वासनाशय एवं मनोनाश से ही संभव होता है। यही योग हैं क्यों कि चितवृत्तियों का निरोध ही तो योग है (चितवृत्ति निरोध योगः पातञ्जलि सूत्र) और चितवृत्तियों के ही चलते मन सदैव चंचल रहता है।

यहाँ विद्यारण्य के मतानुसार 'वासना' एवं मन का संक्षिप्त विवरण देना नितान्त आवश्यक हो जाता है। उनके अनुसार 'वासना' की परिभाषा यो हैं : दृढ़ भावनया त्यक्त पूर्वापर विचारणम्। यदादानं पदार्थस्य वासना सा प्रकीर्तिता (जी० १३२) अर्थात् पूर्वापर विचार को न करके दृढ़ भावना से पदार्थ का जो ग्रहण है, उसे ही वासना कहते हैं। तीव्र संवेग जो स्वयं भावना करता है (जैसा कि मैं शरीर हूँ) वह रूप वह पुरूष तत्काल हो जाता है और इतर स्मृति उसकी जाती रहती है। वासना के वश में करने से पुरुष स्वय जिस वासनानुसार निश्चय कर लिया हो वही रूप होता है और स्वयं निश्चय किया हुआ वही ठीक वस्तु है ऐसे मोह को प्राप्त होता है। वासना से दूषित हुई दृष्टि वाला पुरुष सब पदार्थों को भ्रान्तियुक्त देखता है यही बंधन है (वन्धोहि वासनावन्धो मोक्ष :—योग वाशिष्ठ)। यह वासना दो प्रकार की होती है शुद्ध वासना एवं मलिन वासना। शुद्ध वासना मुक्तदायिनी है और मलिन वासना से बंधन होता है। मलिन वासना फिर तीन प्रकार की होती है लोकवासना, शास्त्रवासना एवं देहवासना उपर्युक्त दो प्रकार की दो वासनाओं को क्रमशः गीता में दैवी सम्पदा और आसुरी सम्पदा कहा गया है। ये मलिन वासनाएं ही सब अनर्थो की जड़ हैं क्योंकि इनकी व्याप्ति से मनुष्य अपने 'स्व' के ज्ञान को खोकर, पूर्णतः वहिर्मुख वन जाता है और जब स्वरूप का विस्मरण हो जाय तव वह बंधन नहीं है तो क्या है? काम, क्रोध, मद, मोह, लोभादि दुर्गुण सभी इन्हीं वासनाओं के परिणाम हैं। इनके निराकरण के लिए विद्यारण्य ने दैवी सम्पदाओं जैसे मैत्री, करुणा, मुदिता, उपेक्षादि का सहारा लिया। प्रमाण स्वरूप हम इनके जीवन्मुक्ति विवेक में देख सकते हैं:-

'चितमाशाभिधानं हि यदा नश्यति राघव। मैत्र्यादिभिर्गुणैर्युक्तं तदा सत्त्व-मुदेत्यलम्। भूयोजन्मविनिर्मुक्तं जीवन्मुक्तस्य तन्मणः।' अर्थात् तृष्णा वासना ही जिसका रूप है ऐसा चित जब नाश को प्राप्त होता है तब मैत्री आदिक गुणों युक्तवाले पुरुष का चित्त पुनर्जन्म रहित हो जाता है। इस प्रकार की चित्त की अवस्था जीवन्मुक्त पुरुष की होती है। भगवदाश्रम को भी चित्त की मलिन वासनाओं से छुटकारा पाने का एक उपाय विद्यारण्य ने संकेत से बतलाया है क्योंकिं यदि हमारी सब वासनाएं या कामनाएं भगवदर्पित हो जायं तो चित्त भगवदाकार हो जीवन्मुक्ति की प्राप्ति कर सकता है। यही ही समावस्था की स्थिति है। इस प्रकार योग से वासनाक्षय की प्राप्ति होने पर जीवन्मुक्ति मिल जाती है। भक्ति का भी संकेत विद्यारण्य ने किया है जो उन पर गीता, योगवाशिष्ठादि के प्रभाव का फल है।

मनोनाश को जीवन्मुक्ति का साधन बताते हुए विद्यारण्य का कहना है कि मन की वृतियों को शांत करना अत्यावश्यक है क्योंकि मन तो स्वभावतः ही चंचल है जिसका रोकना दुस्कर है (चञ्चल हि मनः कृष्णाः प्रमाथि बलवद्दृदम्। तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम्" भ० गी० ६/३४। विद्यारण्यने मनको संकल्प, संशय, श्रद्धा, अश्रद्धा, धैर्य, अधैर्य, लज्जा, ज्ञान, भय का ही समूह माना है, इसीलिए तो इसे आशय कहा गया हैं। वासनाओं से ही मन चंचल रहता है। इसीलिए योग से नियंत्रित कर जीवन्मुक्ति प्राप्त करने का साधन मनोंनाश बताया गया है। यहाँ गीता का सहारा लेकर इन्होने कहा है कि कि सङ्कल्प से उत्पन्न होने वाली सब कामनाओ को छोड़ और मन में ही सम्पूर्ण इन्द्रियों को चारों ओर से रोक धैर्य के द्वारा बुद्धि को स्वाधीन कर, धीरे धीरे विषयों से उपराम को प्राप्त होना चाहिए और भली-भाँति मनको आत्मामें निश्चल कर किसी पदार्थ का चिन्तन नहीं करना चाहिए (आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत्)। इसके लिए प्राणायामादि साधनों का सहारा लेने की शिक्षा जीवन्मुक्त विवेक में दी गई हैं। ऐसा करने पर ही मन स्थिर हो जाता है और सम्पूर्ण वासनाओं का क्षय होने पर मनुष्य वीतराग बन स्थितप्रज्ञ हो जाता है

मनोनाश एवं वासनाक्षय इन दोनों साधनों का परस्पर संबध विद्यारण्यने बताया है। तत्वज्ञान और वासनाक्षय एवं मनोनाश का भी संबंध वहाँ परिलक्षित होता है। स्वाभाविक भी है क्योंकि जबतक वासनाओं का क्षय नहीं होगा तब तक मन नहीं शांत होगा और तब तक तत्वज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती है। (यावन्न वासनानाश स्तावत

त्वागमः कुतः। यावन्न तत्त्वसम्प्राप्तिर्न तावद्वासनाक्षयकुतः)। यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि विद्यारण्यने योगाम्यास (वासनाक्षय एवं मनोनाश) को ज्ञान की उत्पति के पूर्व एवं वाद दोनों में ही रक्खा है। यों तो उपनिषदादि भी तत्वज्ञान की प्राप्ति के पूर्व वासना एवं मन का नाश मानते हैं। क्योंकि चित की मलिनता जब तक रहेगी तबतक तत्वज्ञान नहीं हो सकता है जैसे गन्दे जलाशय में जल गंदाही हो होता है। विद्यारण्य भी इसको मानते हैं। परन्तु ये यह भी मानते हैं कि ज्ञान के बाद भी वासनाक्षयादि का होना जरूरी है क्योंकि तत्वज्ञान होने के वावजूद भी चित्त में संशय, विपर्यादि (आसुरी सम्पतियों) मलिन वासनाओं का उदय हो सकता है। योगवाशिष्ट का सहारा लेकर वे शुकदेव जी एवं रामचन्द्र जी का उदाहरण प्रस्तुत करते हैं जिन्हें तत्वज्ञान के बाद संशय उत्पन्न हो गया था, जैसा कि योगवाशिष्ठ में देखने को मिलता है :— चित्तविश्रान्त्यमाने संशयविपर्ययौप्रसज्येयाताम्। तथाहि तत्त्वविदोराघवस्य विश्रान्ते पूर्व संशय......। जैसा कि मैंने कहा है मलिन वासनाएं वंधन का कारण होती हैं, ये संशय विपर्यादि भी तत्वज्ञान की प्राप्ति के वाद भी मनुष्य के बंधन में डाल सकते हैं क्योंकि संभयादिसेविद्ध हृदयवाला मनुष्य न इस लोक में सुख प्राप्त कर सकता है और न परलोक में ही (अज्ञश्चाश्रद्दधानश्चसंशयात्मा विनश्यति। नात्र लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः)। इस प्रकार हम देख चुके कि योग ज्ञान से महत्वपूर्ण साधन है जीवन्मुक्ति प्राप्त करने के लिए। योग सदा ही ज्ञान की रक्षा करता रहता है।

यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि आखिर विद्यारण्य ज्ञान को गौण साधन मानकर आत्मज्ञान के वाद भी क्यों योग की आवश्यकता समझते हैं क्योकि उपनिषदादि में हमें वर्णन मिलता है कि एक बार ज्ञानका उदय हो जाने पर अधिकारी पुरुष के हृदय की गाँठें खुल जाती हैं। सब संशय छिन्न-भिन्न हो जाते हैं और सब कर्म नष्ट हो जाते हैं (भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्व संशयाः। क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन दृष्टे परावरे)। परन्तु विद्यारण्य को योग (वासनाक्षय और मनोनाश) ज्ञानके पश्चात् इसलिए जरूरी पड़ जाता है कि प्रारब्ध कर्म इतने सशक्त हैं कि ज्ञानोदय के वाद भी उनपर हावी हो सकते हैं और जीवको बन्धन में डाल सकते हैं। परन्तु यहाँ आपत्ति करने योग्य बात यह है कि विद्यारण्य के अनुसार जो तत्त्वज्ञान है वह उपनिषद एवं शंकर वेदान्त में मान्य आत्मसाक्षात्कार नहीं है वल्कि वह तो बौद्धिक ज्ञान समझ (Intellectual apprehension) ही दीख पड़ता है क्योंकि इसलिए तो वे ज्ञान को

इतना सशक्त नहीं मानते कि संशयादि वासनाओं का क्षय कर सके अन्यथा ज्ञान का प्रकाश होने पर अंधकार रह ही कहाँ जाता है ? तत्वज्ञान का संकुचित वर्णन देकर विद्यारण्य ने अद्वैत वेदान्त की मान्यता पर एक कुठाराघात ही किया है।

जहाँ तक प्रारब्धकर्म का नियंत्रण योग से करके जीन्मुक्ति की उत्पत्ति का सिद्धान्त विद्यारण्य ने बताया है वह तर्क संगत लगता है। इसीलिए तो योग को ज्ञानस्व कर्म से श्रेष्ठ बताकर भगवान ने अर्जुन को योगी बनने का उपदेश दिया है :

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपिमतोऽधिकः।
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद् योगी भवार्जुनः॥

पर ज्ञान की रक्षा जीवन्मुक्ति का प्रयोजन बताने में वे मेरी दृष्टि में ठीक नहीं जँचते।

निष्कर्ष यह है कि विद्यारण्य ने बहुत ही सूक्ष्म ढंग से प्रारब्धकर्म को नियंत्रित करने का उपाय योग को बताया है। ज्ञान यहाँ गौंण है। ऐसा करके विद्यारण्य अपने को शंकर से अधिक पातञ्जलि के नजदीक पाते हैं। उनपर वैष्णव मत की भी कुछ छाप परिलक्षित होती है।

शाङ्कर अद्वैतवाद के कतिपय मौलिक सिद्धान्त

शशिप्रभा देवी
शोध छात्रा

अद्वैतवाद का सर्वप्रमुख सिद्धान्त यह है कि यह एकमात्र निर्विशेष ब्रह्म की ही पारमार्थिकी सत्ता को स्वीकार करता है। प्रपञ्चात्मक दृश्य मिथ्या (माया) है। अनेकात्मकता अविद्या कल्पित है।

ब्रह्म के स्वरूप का निरूपण

ब्रह्म के स्वरूप के विवेचन के लिए दो प्रकार के लक्षणों को स्वीकृत किया गया है—स्वरूप लक्षण तथा तटस्थ लक्षण। स्वरूप लक्षण पदार्थ के सत् स्वरूप का परिचय कराता है, जैसे सत्य, ज्ञान इत्यादि ब्रह्म का स्वरूप लक्षण है। 'सत्यं, ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' तैत्तिरीयोपनिषद् २-१-१) इत्यादि श्रुतियों से ज्ञात होता है। यदि यह शङ्का उपस्थित हो सकती है कि स्व में स्ववृत्तित्वधर्म के अभाव में सत्यादिक स्वरूप लक्षण किस प्रकार होंगे! समाधान—"आनन्दो विषयानुभवो नित्यत्वं चेति सन्ति धर्माः अपृथक्त्वेऽपि चैतन्यात्पृथगिवावभासन्ते।"

(पञ्चपादिकका अध्यास भाष्य)

अर्थात् आनन्द विषयानुभव, नित्यत्व धर्म चैतन्य से अपृथक् रहने पर भी पृथक् से अवभासित होते हैं। इस प्रकार ब्रह्म ज्ञानस्वरूप, नित्य तथा अद्वितीय है, स्वरूप लक्षण हुआ।

तटस्थलक्षण-लक्ष्य काल में अवस्थित रहने पर भी लक्ष्य का व्यावर्तक होता है। ब्रह्म जगत् की उत्पत्ति, स्थिति तथा प्रलय का कारण है। "यः सर्वज्ञः-सर्वविद्यस्य ज्ञानमयं तपः। तस्मादेतद्ब्रह्म नामरूपमन्नं च जायते।" (मुण्डकोपनिषद् १-१-९) यह ब्रह्म का तटस्थ लक्षण हुआ। अविद्या अथवा माया से उपहित ब्रह्म ही सृष्टि का कारण है। मायावच्छिन्न होने पर यही ब्रह्म सगुण, ईश्वर अथवा अपर ब्रह्म कहा जाता है। इस प्रकार ब्रह्म के दो रूप-सगुण तथा निर्गुण हैं। निर्विशेष ब्रह्म माया से

आवृत होने पर सविशेष रूप धारण करता है, यही सगुण ब्रह्म अथवा ईश्वर कहा जाता है। इस रूप में यह विश्व की सृष्टि, स्थिति तथा प्रलय का कारण होता है। निखिल जगत् का उपादान कारण ब्रह्म होता है। श्रुतियों में इस प्रकार उल्लेख है—

"यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत्प्रयन्त्यभिसंविशान्दि।" (तैत्तिरीयोनिषद् ३-१) किन्तु ईश्वरत्व आधिकृत है। इसी रूप में ब्रह्म की व्यावहारिकी सत्ता है। अन्तः करण की उपाधि से संयुक्त होने पर वही जीव है। इस प्रकार माया के ही कारण जीव तथा ईश्वर का ब्रह्म से भेद दिखाई पड़ता है माया ही नानात्व की जननी है। वस्तुतः जीव, ईश्वर का ब्रह्म से अपृथक् अस्तित्व है। इसका निरूपण विद्यारण्य स्वामी ने इस प्रकार किया है—

"मायाख्यायाः कामधेनोर्वत्सौ जीवेश्वरावुभौ।
यथेच्छं पिबतां द्वैतं तत्त्वमद्वैतमेव हि॥'
(पञ्चदशी ६।२३६)

(माया नामक कामधेनु के जीव तथा ईश्वर दो वत्स हैं। इच्छानुसार द्वैत का पान करें, वास्तविक तत्व तो अद्वैत ही है।)

"अहं ब्रह्मास्मि", तथा "तत्त्वमसि" आदि महावाक्यों से इसी सत्य का साक्षात्कार कराया गया है।

माया त्रिगुणात्मक, अनिर्वचनीय तथा भावरूप है। माया, अविद्या तथा अध्यास समानार्थक शब्द हैं। इनका प्रयोग जगत् के मिथ्यात्व को सूचित करने के लिए किया गया है। सत् अथवा असत् रूप से इसके स्वरूप का निर्वचन न होने के कारण इसे अनिर्वचनीय कहा गया है। माया ब्रह्म के आश्रित है। भामतीकार के मत में अज्ञान का आश्रय जीव तथा विषय ब्रह्म है। अविद्यात्मिका बीजशक्ति होने के कारण "अव्यक्त" कही जाती है। माया से रहित होने पर ब्रह्म सृष्टि में प्रवृत्त नहीं होता। ब्रह्म ज्ञान होने पर माया बाधित हो जाती है किन्तु अज्ञानियों के लिए उसका स्वरूप कभी विनष्ट नहीं होता। माया ब्रह्म का नित्य स्वरूप नहीं हैं। यह ईश्वर की अनित्य इच्छा है, इसी कारण सृष्टि वास्तविक नहीं है, वह ब्रह्म का विवर्त है, परिणाम नहीं। परिणाम तथा विवर्त का भेद वेदान्तसार के एक श्लोक में द्रष्टव्य है—

" सतत्त्वतोऽन्यथाप्रथा विकार इत्युदीरितः।
असत्त्वतोऽन्यथाप्रथा विवर्त इत्युदीरितः॥"

शाङ्कर अद्वैतवाद के कतिपय मौलिक सिद्धान्त

शशिप्रभा देवी
शोध छात्रा

अद्वैतवाद का सर्वप्रमुख सिद्धान्त यह है कि यह एकमात्र निर्विशेष ब्रह्म की ही पारमार्थिकी सत्ता को स्वीकार करता है। प्रपञ्चात्मक दृश्य मिथ्या (माया) है। अनेकात्मकता अविद्या कल्पित है।

ब्रह्म के स्वरूप का निरूपण

ब्रह्म के स्वरूप के विवेचन के लिए दो प्रकार के लक्षणों को स्वीकृत किया गया है—स्वरूप लक्षण तथा तटस्थ लक्षण। स्वरूप लक्षण पदार्थ के सत् स्वरूप का परिचय कराता है, जैसे सत्य, ज्ञान इत्यादि ब्रह्म का स्वरूप लक्षण है। 'सत्यं, ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' तैत्तिरीयोपनिषद् २-१-१) इत्यादि श्रुतियों से ज्ञात होता है। यदि यह शङ्का उपस्थित हो सकती है कि स्व में स्ववृत्तित्वधर्म के अभाव में सत्यादिक स्वरूप लक्षण किस प्रकार होंगे! समाधान—"आनन्दो विषयानुभवो नित्यत्वं चेति सन्ति धर्माः अपृथक्त्वेऽपि चैतन्यात्पृथगिवावभासन्ते।"

(पञ्चपादिकका अध्यास भाष्य)

अर्थात् आनन्द विषयानुभव, नित्यत्व धर्म चैतन्य से अपृथक् रहने पर भी पृथक् से अवभासित होते हैं। इस प्रकार ब्रह्म ज्ञानस्वरूप, नित्य तथा अद्वितीय है, स्वरूप लक्षण हुआ।

तटस्थलक्षण-लक्ष्य काल में अवस्थित रहने पर भी लक्ष्य का व्यावर्तक होता है। ब्रह्म जगत् की उत्पत्ति, स्थिति तथा प्रलय का कारण है। "यः सर्वज्ञः-सर्वविद्यस्य ज्ञानमयं तपः। तस्मादेतद्ब्रह्म नामरूपमन्नं च जायते।" (मुण्डकोपनिषद् १-१-९) यह ब्रह्म का तटस्थ लक्षण हुआ। अविद्या अथवा माया से उपहित ब्रह्म ही सृष्टि का कारण है। मायावच्छिन्न होने पर यही ब्रह्म सगुण, ईश्वर अथवा अपर ब्रह्म कहा जाता है। इस प्रकार ब्रह्म के दो रूप-सगुण तथा निर्गुण हैं। निर्विशेष ब्रह्म माया से

आवृत होने पर सविशेष रूप धारण करता है, यही सगुण ब्रह्म अथवा ईश्वर कहा जाता है। इस रूप में यह विश्व की सृष्टि, स्थिति तथा प्रलय का कारण होता है। निखिल जगत् का उपादान कारण ब्रह्म होता है। श्रुतियों में इस प्रकार उल्लेख है—

"यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत्प्रयन्त्यभिसंविशान्ति।" (तैत्तिरीयोपनिषद् ३-१) किन्तु ईश्वरत्व आधिकृत है। इसी रूप में ब्रह्म की व्यावहारिकी सत्ता है। अन्तः करण की उपाधि से संयुक्त होने पर वही जीव है। इस प्रकार माया के ही कारण जीव तथा ईश्वर का ब्रह्म से भेद दिखाई पड़ता है माया ही नानात्व की जननी है। वस्तुतः जीव, ईश्वर का ब्रह्म से अपृथक् अस्तित्व है। इसका निरूपण विद्यारण्य स्वामी ने इस प्रकार किया है—

"मायाख्यायाः कामधेनोर्वत्सौ जीवेश्वरावुभौ।
यथेच्छं पिबतां द्वैतं तत्त्वमद्वैतमेव हि॥'
(पञ्चदशी ६।२३६)

(माया नामक कामधेनु के जीव तथा ईश्वर दो वत्स हैं। इच्छानुसार द्वैत का पान करें, वास्तविक तत्व तो अद्वैत ही है।)

"अहं ब्रह्मास्मि", तथा "तत्त्वमसि" आदि महावाक्यों से इसी सत्य का साक्षात्कार कराया गया है।

माया त्रिगुणात्मक, अनिर्वचनीय तथा भावरूप है। माया, अविद्या तथा अध्यास समानार्थक शब्द हैं। इनका प्रयोग जगत् के मिथ्यात्व को सूचित करने के लिए किया गया है। सत् अथवा असत् रूप से इसके स्वरूप का निर्वचन न होने के कारण इसे अनिर्वचनीय कहा गया है। माया ब्रह्म के आश्रित है। भामतीकार के मत में अज्ञान का आश्रय जीव तथा विषय ब्रह्म है। अविद्यात्मिका बीजशक्ति होने के कारण "अव्यक्त" कही जाती है। माया से रहित होने पर ब्रह्म सृष्टि में प्रवृत्त नहीं होता। ब्रह्म ज्ञान होने पर माया बाधित हो जाती है किन्तु अज्ञानियों के लिए उसका स्वरूप कभी विनष्ट नहीं होता। माया ब्रह्म का नित्य स्वरूप नहीं है। यह ईश्वर की अनित्य इच्छा है, इसी कारण सृष्टि वास्तविक नहीं है, वह ब्रह्म का विवर्त है, परिणाम नहीं। परिणाम तथा विवर्त का भेद वेदान्तसार के एक श्लोक में द्रष्टव्य है—

" सतत्त्वतोऽन्यथाप्रथा विकार इत्युदीरितः।
असत्त्वतोऽन्यथाप्रथा विवर्त इत्युदीरितः॥"

(वस्तु का तात्त्विक परिवर्तन परिणाम है, यथा दूध का दही के रूप में परिवर्तन। वस्तु का अतात्त्विक परिवर्तन विवर्त है उदाहरण शुक्ति में रजत का ज्ञान इस स्थल में रजत का ज्ञान तो है किन्तु शुक्ति वस्तुतः रजतरूप में परिवर्तित नहीं होती क्योंकि उपाधि के विनष्ट हो जाने पर पुनः शुक्ति का ज्ञान होता है।)

मुक्ति निरतिशय आनन्द की अवस्था है। इसमें दुःख का सर्वथा अभाव रहता है। मोक्ष केवल ज्ञान से प्राप्त होता है, कर्म अथवा कर्म से युक्त ज्ञान से नहीं। निष्काम कर्म चित्तशुद्धि के कारण हैं। शुद्ध चित्त में ही ज्ञान सम्पादन की योग्यता आती है। श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन आत्मा की सिद्धि के साधन हैं इनकी उपादेयता के विषय में अद्वैताचार्यों में मतभेद है। भामतीकार श्रवणादि से संस्कृत मन को आत्मसाक्षात्कार के प्रति कारण मानते हैं। विवरण कार महावाक्यों के श्रवण को ही साक्षात् कारण स्वीकार करते हैं। आत्मा की स्वरूप से अवस्थिति ही मोक्ष है। ब्रह्म के ज्ञानस्वरूप होने से ज्ञान भी स्वप्रकाश है। अद्वैत-आत्म तत्व की अनुभूति ही मोक्ष है। तत्वज्ञान से प्रारब्ध कर्मों का नाश नहीं होता, संचित तथा संचीयमान कर्म ही विनष्ट होते हैं। यही 'जीवन्मुक्ति' की अवस्था है। भोगों के द्वारा जब प्रारब्ध कर्मों का भी क्षय हो जाता है तब स्थूल तथा सूक्ष्म शरीर का विनाश हो जाता है। उस समय 'विदेह मुक्ति' प्राप्त हो जाती है। यही अद्वैत वेदान्त का चरम लक्ष्य है।

———

अपोह-सिद्धान्त—एक परिचय

रिजवानुल्ला
जू० रिसर्चफेलो

भारतीय दार्शनिक चिंतन मूलतः वाक् या शब्द केन्द्रित है। शब्द और अर्थ में नित्य सम्बन्ध है या अनित्य, शब्द परमार्थतत्व का बोध कराने में समर्थ है या नहीं, यह विवाद भारतीय दर्शन के प्रत्येक सम्प्रदाय में पाया जाता है। शब्द गोचर अर्थ के तात्विक स्वरूप को लेकर प्राचीन काल से विचार चला आ रहा है। "वेद शब्द-रूप है और परमार्थ ज्ञापक है" यही मुख्य वैदिक परम्परा थी। ऋग्वेद से ही वाक् या शब्द व्यापार को सृष्टि के पर्याय के रूप में देखा गया है।[1] शब्द ब्रह्म के समान व्यापक, विभु एवं नित्य है। सम्भवतः इसी विचार का पल्लवन आगे चलकर वैयाकरण दार्शनिकों ने शब्द-ब्रह्मवाद के रूप में किया जिसका प्रतिपादन 'वाक्य-पदीय' जैसे ग्रन्थों में किया गया है। दीघतमस के अनुसार 'अक्षर' शब्द मूलतः सृष्टि के मूल उत्स का वाचक है जो परवर्ती दार्शनिकों के ब्रह्म के निकट का कोई तत्व है। इस विचार-पीठिका में यह स्वाभाविक है कि शब्द को वेदरूपी ज्ञान-राशि का मुख कहा जाय। उपनिषदों में भी तत्व या उपासना के रूप में शब्द का महत्व स्वीकार किया गया है।[2] यह ओंकार 'पर' और 'अपर' दोनों ब्रह्मों का नाम है. ऊपर रूप में वह जागृति, स्वप्न तथा सुषुप्ति में अपनी शक्ति से विभिन्न रूपों में परिवर्तित हो जाता है। परन्तु 'पर' रूप में वह सारा प्रपञ्च शान्त हो जाता है और वह तुरीयावस्था में पहुँच कर ब्रह्मलोक का वासी अव्यक्त और अद्वैती पुरुष कहलाता है। अर्थात् आत्मा या ओम की शक्ति 'वाक्' है जिसके द्वारा अपने को अव्यक्त से व्यक्त करता है—एक से बहुत हो जाता है। परन्तु अव्यक्त रूप में ये सारे वाक् या शब्द ओम में ही समा जाते हैं अतः 'ओंकार' ही सर्व वाक्य शब्द है।[3]

वेद की तरह उपनिषद् भी सम्पूर्ण नाम-रूप सृष्टि को वाक् या शब्द का विकार मानती है।[4] इस प्रकार 'ओंकार' की उदगीयोपासना अथवा उपनिषदों में प्राप्त ऊपर कथित जैसे उपनिषदों ने अपने प्रतिपादन

का विषय बनाया था किन्तु यह उसका प्रधान स्वर नहीं है। क्योंकि शब्दों द्वारा परमार्थतत्व का बोध नहीं हो सकता, ऐसा एक प्रधान मत भी उपनिषदों में मिलता है। जहाँ माण्डूक्य जैसे कुछ उपनिषदों में तत्वावगाहन के लिए शब्द को एक समर्थ माध्यम भी स्वीकार किया गया है, जिसका विकास शंकर वेदान्त में तत्व के अखण्डार्थ—बोध के रूप में हुआ, वहीं जैसे कुछ उपनिषदों में परमार्थतत्व को इतना उपशान्त माना गया है कि उसको शब्द के परे कथित किया गया है।[५] तथा साथ ही साथ 'नानुध्यायान बहुन शब्दान वा विग्लापन हीतत्' जैसे वाक्यों के द्वारा वे साधकों को शाब्दिक प्रपंच से अलग हो जाने की शिक्षा देते हैं। अतः यह कहा जा सकता है कि किसी भी स्थिति में उपनिषदों ने सीधे शब्द को ही परमतत्व के रूप में प्रतिष्ठित नही किया है। यह हो सकता है कि शब्द-तत्ववादी नाम की एक धारा अवश्य थी जिसको तत्व या मंत्र के रूप में उत्कृष्टतम देवता का स्थान मिला। जिसे एक संक्षिप्त नाम 'अक्षरतत्ववाद' दिया जा सकता है। इसके विपरीत धारा को अनक्षरतत्वाद।

"अक्षरतत्ववाद" का विकास वेदान्त, न्याय-वैशेषिक, मीमांसा, सांख्य-योग और आलंकारिक संप्रदायो में हुआ। वैयाकरणवादी दार्शनिको ने अक्षरतत्ववाद को "शब्द ब्रह्मवाद को"[६] के रूप में प्रतिष्ठित किया। परन्तु यहाँ एक बात उल्लेखनीय है कि जहाँ उपनिषदों ने "शब्द ब्रह्म" को "अपर" ब्रह्म माना है वहीं भर्तृहरि (वाक्यपदीयकार) "शब्दब्रह्म" को "परब्रह्म" से भी उच्चसत्ता मानते हैं। यह उपनिषदों और वाक्य पदीयकार के "शब्दब्रह्म" में मूलभूत अंतर है।[७]

परमार्थतत्व का वोध शब्द द्वारा नहीं हो सकता है ऐसा आवाहन उपनिषदों ने तात्विक रूप में किया था। परन्तु उपासना तथा विचार में शब्द की हेयता को सर्व प्रथम भगवान बुद्ध ने तथा उत्तरवर्ती बौद्ध दार्शनिको ने स्थापित किया। इस प्रकार भारतीय आध्यात्म विद्या एवं दर्शन में अनक्षरतत्ववाद' को दार्शनिक महत्व मिलने का श्रेय प्रमुख रूप से बौद्धो को ही है। परमार्थ को वाङ्मनस के अगोचर मानकर ही भगवान बुद्ध ने तद्विषयक प्रश्नो[८] के उत्तर में आर्यमौन साधा था। 'गुरोस्तु मौनं व्याख्यानं' और अव्यव्याकृत कथित किया था। मौन के अन्य कारण होते हुये भी मुख्य रूप से यही कहा जा सकता है कि वे ध्यान-योग के प्रवर्त्तक थे थे और इसीलिये इन प्रश्नो के उत्तर में शब्द-प्रयोग की अनुपादेयता को स्पष्ट कर देना भी उनका एक विशेष उद्देश्य था। वैभाषिकों और सौत्रान्तिको में तो इसी बात पर वाद-विवाद होता है कि भगवान बुद्ध के वचन शब्द या वाकस्वभाव हैं या नाम स्वभाव। माध्यमिकों ने जब

सर्वशून्यता-वाद एवं निः स्वभाववाद' की स्थापना की तो उन्होंने बताया कि शब्द, भाषा और व्याकरण के द्वारा तत्वज्ञान में कितनी बाधायें उठ खड़ी होती हैं। माध्यमिको ने तो यहाँ तक स्वीकार किया कि परमार्थ ज्ञान के लिये उनका कोई अपना पक्ष नहीं है। इसके लिये उन्होंने अनुमान का भी निषेध किया क्योंकि प्रतिज्ञा, हेतु, औरदृष्टान्त का प्रयोग करते ही उसका स्वपक्ष खड़ा हो जाता है जो भाषा एवं व्याकरण के कारण एक पक्षीय अर्थ का द्योतक हो जाता है। इस प्रकार वह एक पक्षीय होकर परमार्थ से दूर हो जाता है जब कि सभी दृष्टियों का निराश ही परमार्थता है। इसीलिये माध्यमिक कहता है कि शब्द तत्व को कभी भी अभिज्ञेय अर्थ में नहीं बता सकते। शब्द से हम तत्व को नहीं जान सकते तत्व शब्दातीत है। (प्रपंचैरप्रपंचितम्)।[९]

बौद्ध एवं बौद्धेतर विचारकों की इस पृष्ठ भूमि में शब्दार्थ सम्बन्ध का विचार आरम्भ हुआ जिसकी अन्तिम परिणति बौद्धों के 'अपोहबाद' के रूप में हुयी। बौद्धों ने 'प्रत्यक्ष' और अनुमान तो माना,[१०] क्योंकि वे स्वलक्षण-प्रत्यक्ष और सामान्यलक्षण[११] अनुमान मानते हैं, परन्तु वे शब्द प्रमाण का प्रबल खण्डन करते हैं। लेकिनबौद्धों के लिये शब्द ज्ञान के प्रमाण्य तथा शास्त्र-प्रमाण्य का खण्डन ही पर्याप्त नहीं था, अपितु शब्द एवं भाषा द्वारा जो मानसिक विकल्पजाल बुने जाते हैं, उसमें उसका परमार्थदर्शन फँस न जाय, इसके लिये ज्ञान एवं व्यवहार के क्षेत्र में शब्द की सीमा को भी निश्चित करना था, जिससे शब्द-व्यवहार के द्वारा वे अपनी सैद्धांतिक स्थानाओ को लोगों तक पहुँचा तो सके।

इसमें कोई शक नहीं कि मनुष्य के पास लौकिक व्यवहार के लिये अथवा परमार्थ-बोध के लिये सर्वोत्कृष्ट माध्यम शब्द एवं भाषा ही है। किन्तु बौद्ध विचारकों के मत में वह केवल साधन है, साध्य कभी भी, किसी भी अवस्था में नहीं। अर्थ-बोधन उसका कार्य है, वह स्वयं बोध रूप या अर्थरूप नहीं हो जायेगा। शब्द में स्वयं कोई शब्द बोधन सामर्थ्य नहीं है, शब्द के प्रयोग में शब्द की स्वयं सिद्ध योग्यता कारण नहीं है, प्रत्युत उसे एक मात्र वक्ता की इच्छा का अनुवर्तन करना पड़ता है।

बौद्धमत में शब्द अर्थ को ग्रहण ही नहीं करता, क्योंकि शब्द और अर्थ के बीच कोई तात्विक सम्बन्ध निश्चित नहीं किया जा सकता। अर्थ शब्द स्वरूप हो अथवा शब्द से अर्थ की उत्पत्ति हो, इन्हीं दो दशाओं में शब्द द्वारा अर्थ का अव्यभिचरित एवं तात्विक ग्रहण माना जा सकता है, किन्तु ये दोनों ही शर्तें पूरी नहीं की जा सकती। इसके लिये अक्षर-तत्व-

वादियों ने बड़ी चेष्टा की, मूलतत्व से जगद् व्यवहार तक पहुँचाने के लिये शब्द तत्व को अनेक स्तरों में विभक्त किया, किन्तु वे तत्व मीमांसा और प्रमाणमीमांसा की दृष्टि से अपने प्रयास की युक्ति सिद्ध एव व्यवहारसिद्ध नहीं कर सके, क्योंकि उनका सारा चिन्तन पदार्थों की दृष्टि से नित्यवादी' और युक्ति की दृष्टि से रहस्यवादी था। 'नित्य' निष्प्रयोजन हो जाता है, उसमें या उसके द्वारा व्यवहार जगत् में किसी प्रकार का सस्कार या विकार होना सम्भव नहीं होता। यहाँ तक कि नित्य में ज्ञापन या प्रमाण की सामर्थ्य भी नहीं रहती। नैयायिकादि 'शब्द' को नित्य एवं रहस्य में नहीं ले जाना चाहते, फिर भी शक्ति और सम्बन्धों की नित्यता के कारण वे अत्यव्यवहारिक एवं रहस्यवादी हो जाते हैं।

'अनक्षर तत्ववादी' बौद्ध प्राचीनकाल के किन्हीं अध्यात्मवादी धाराओं से अधिक अध्यात्मवादी थे और उन्होने अध्यात्म की दृष्टि से ही शब्द एवं भाषा सम्बन्धी अपने मतों का विकास किया, किन्तु उनकी यह विशेषता थी कि उन्होंने शब्द एवं भाषा की सीमा को व्यवहार से आगे नही बढ़ने दिया। उन्होने एक ऐसे प्रमाणशास्त्र की रचना की जो व्यवहार और परमार्थ दोनों पर समान रूप से लागू हो। जैसे उन्होंने कहा कि शब्द परमार्थ तत्व को ग्रहण नहीं करता वैसे ही उन्होंने कहा कि जागतिक अर्थ. को भी शब्द ग्रहण नहीं करता।

येन येन हि नाम्ना वे यो यो धर्मो मिथ्यते।
न स संविधते तत्र धर्माणां साहि धर्मता ।।

[तत्त्वसंग्रह, शब्दार्थ-परीक्षा]

इस प्रकार उन्होंने सामान्य नियम बनाया कि वस्तुओं का यही स्वभाव है कि वे शब्द के द्वारा गृहीत नहीं हो सकते।

ऊपर प्रदर्शित मूलभूत प्रतिज्ञा के आधार पर ही बौद्धों द्वारा प्रस्तावित शब्दार्थ-विचार की समीक्षा होनी चाहिये। पदार्थ के संबंध में बौद्ध जाति, गुण क्रिया, समवाय आदि उन सभी धर्मों को नहीं मानते, जिन्हें नैयायिक, मीमांसकादि स्वीकार करते हैं और जिसके आधार पर वे शब्द में शक्ति ग्रह का निर्णय करते हैं। बौद्ध दो ही पदार्थ मानते है—एक स्वलक्षण, जो वस्तु की असाधारणता है। वह देशिक और कालिक दृष्टि से सर्वत: व्यवच्छिन्न एवं वस्तु का एक मात्र रूप है। वस्तु का वस्तुत्व उसके द्वारा निष्पन्न होने वाले प्रयोजन पर ही निर्भर है। प्रयोजन-निष्पत्ति किसी स्थिर या नित्य सत्ता से सम्भव नहीं है। निष्पादक तत्व को भी

क्षणिक होना ही चाहिये। इसका ज्ञान विकल्प शून्य होता है, जाति, गुण, क्रिया, द्रव्य, समवाय आदि विकल्परूप हैं, इनकी वास्तविक सत्ता नहीं है, अतः अर्थ-बोध के काल में इनका प्रतिभास नहीं रहना चाहिये। इस क्षणिक वस्तुसत् का ग्रहण क्षणमात्र ग्राही क्षणिक प्रत्यक्ष ज्ञान से ही सम्भव है। वस्तु की सत्ता का सही अन्दाज इससे लगेगा कि बौद्ध लोग कहते हैं कि जिस वस्तु का हम प्रत्यक्ष करते हैं उसका दर्शन मात्र करते हैं उसी का निश्चय तक नहीं कर सकते। वस्तु दर्शन के पश्चात् बौद्धिक विकल्प खड़े होते हैं जो मनुष्य के पूर्व परिचयों के कोश हैं। यह एक मानसिक प्रक्रिया है, जिसके आधार:पर हम किसी वस्तु का परिचय प्राप्त करते हैं और निर्णय देते हैं कि हमारा दृष्ट-वस्तु घट है या पट। यह वस्तु की साधारणतया सामान्य है जो वास्तविक तो नहीं है किन्तु इसी के आधार पर वस्तु ज्ञान की प्रामाणिकता सिद्ध होती है। शब्द और भाषा की गति साधारणतः लोक में ही हो सकती है, क्यों कि भाषा अनुगत सादृश्य के आधार पर ही बोधन कर सकती है, अर्थ की असदृश वास्तविकता तक उसकी पहुँच नहीं है।

सामान्य वही है जो विषय के न रहने पर किन्हीं अन्य कारणों से अस्तित्व का बोध करावें। अनुमान में वह कारण 'व्याप्ति' होती है। शब्द ज्ञान में वह माध्यम और कोई नहीं केवल शब्द ही होता है। शब्द अर्थ शून्य अभिजल्प खड़ा कर मनुष्य के अन्दर की व्यवहार वासना से निर्मित विकल्पों को उद्बुद्ध मात्र करता है और उसने मात्र को अपना विषय बनाता है। विकल्प भूत सामान्य का अनुमान भी ग्रहण करता है किन्तु वह व्याप्ति के माध्यम से परम्परा स्वलक्षण वस्तु प्रतिवद्ध हो जाता है। सामान्य ग्राही होने के कारण वह भी भ्रान्त है किन्तु अर्थ का अविसंवादी है अतः प्रमाण है क्योंकि व्यावहारिक अविसंवादित्व आधार पर ही कोई ज्ञान प्रमाण होता है। इसके विपरीत शब्द ज्ञान में किसी तरह से प्रामाण्य नहीं आएगा क्योंकि उसका परम्परा से भी वस्तु प्रतिबन्ध नहीं होता। इस प्रकार शब्द का जगत वस्तु की व्याध्यता से स्वतंत्र हो जाता है। उससे जगत का व्यवहार चलता है किन्तु उसका वास्तविकता की दृष्टि से परीक्षण नहीं किया जा सकता। शाब्दिक विकल्प के बाद यदि कोई वस्तु के लिये प्रवृत्त होता और वह प्राप्ति भी हो जाय तो यह शब्द ज्ञान की महिमा नहीं, प्रत्यक्ष और अनुमान का ी है।

अब थोड़ा यह विचार करें कि किस प्रणाली से अर्थ निरपेक्ष होकर शब्द अर्थ प्रतिबिम्ब के द्वारा अपने को व्यवहारोपयोगी बनाता है। शब्द ज्ञान के लिये शब्द सदैव, वाच्य वाचक भाव की अत्यन्त अपेक्षा है, जिसकी

पूर्ति अगोह के द्वारा है। अपोह क्या है– व्यावृत्त अर्थात् अभाव। किसकी व्यावृत्ति? अपने से विरुद्ध सभी की। घट का विरोधी अघट है, यानि सम्पूर्ण घटेतर पदार्थ। उन्हें व्याकृत कर घट बिम्ब की स्थापना करता है। एस प्रकार घटापोह का अर्थ हुआ एक मात्र घट वस्तु का प्रतिविम्व। इम प्रतिविम्ब को शब्द ने साक्षात उत्पन्न किया है, इस लिये यहो शब्द का मुख्यार्थ है। इस प्रकार यह वह विधि है जो अपने विरोधी प्रतिवधों को अपने में ही रखकर अपने अस्तित्व को अक्षुण्ण किया है। यह विधायक है किन्तु अन्यां के निषेध के बिना उसकी विधायकता सफल नही होगी। वास्तव में विधि अन्य निषेध के बिना कुछ नहीं है। यदि घट शब्द ने अपनी विजातीय एवं विरोधी सभी अघटों का निषेध कर दिया तो उससे अनन्त घटों में एक अनुस्यूत घटत्व सामान्य का बाँध खड़ा हो जाता है, जो कथमपि सत्य नही है, किन्तु यही मानसिक प्रक्रिया है। यहो इधर व्यावृत्तिमूलक सामान्य बुद्धि है, जिसके ग्रहण करने से शब्द ज्ञान अर्थ बोधक होता है किन्तु इसी के कारण यह प्रान्त ज्ञान भी है। शब्द निर्मित सभी ज्ञान मिथ्यावभासी होगे, क्योंकि शब्द बुद्धि का विषय अर्थ हुआ हो नहीं। एक बात यह भी है कि शब्द में जो वुद्धयाकार खड़ा होता है वह उसका स्वनिर्मित है। वह वहिःस्थ नहीं है और न तो वहिःस्थ व वस्तुओं के बुद्धयाकार हो सकने की सम्भावना है। इतना होने पर भी लोगों को शब्द बोध से बहिरर्थता का बोध होता है क्यों कि प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा वस्तुओं के वाह्य ग्रहण का अभ्यास पड़ चुका है। वास्तव में वस्तुस्वलक्षणग्राही ज्ञान कभी अनुगत नही होता। अभ्यास वासना के कारण लोग दोनों में भेद न कर अभेद कर लेते हैं।

१—द्रष्टव्य :—शिव नारायण शास्त्री—वैदिक वाङ्मय में भाषा-चिंतन पृष्ट४
डा० फतह सिंह-वैदिक दर्शन पृष्ठ २६
उमेश मिश्र - भारतीय दर्शन पृष्ट ३६

२—एतद हि एवाक्षरं ब्रह्म एतद हि एवाक्षरं परम्
एतद हि एवाक्षरं ज्ञात्वा यो यदच्छति तस्यतत् ॥ [कठोपनिषद्]
द्वे ब्रह्माणि वैदितव्ये शब्द ब्रह्म परं च यत्।
शब्द ब्रह्माणि निष्णातः परं ब्रह्माधिगच्छति ॥

माण्डूक्योपनिषद् ४-२२

३. द्रष्टव्य-वैदिक दर्शन-डा० फतह सिंह पृष्ठ २६, २६

४. 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयम्' छा० उप० छ–१
ऐ० ब्रा० २, ४। श० बा० १४, ८, ६, १

]

५. अशब्दम् स्पर्शम् रूपमर्त्यं तथारसं नित्यमगन्धवच्च यत ।
अनाद्यनन्तं महतः परं ध्रुवं निचायय तन्मृत्युमुखात् प्रमुच्यते ॥
[कठोपनिषद्]

६. 'शब्दतत्वं यद् अक्षरम्' (वाक्य पदीय १।१)
७. डा० गोरीनाथ शास्त्री–दी फिलास्फी आफ वर्ड एण्ड मीनिंग पेज २५
८. दीघनिकाय, संयुक्त निकाय, अभिधर्मकोश,
९–अपरप्रत्ययं शान्तं प्रंपचैर प्रपंचितम्
निर्विकल्पमनानाथमेतत्त्वस्य लक्षणम् ॥ माध्यमिक कारिका १८।९
१०–प्रमाण समुच्चय प्रमाणवार्तिक, न्यायविन्दु आदि ।
११–प्रत्यक्षमानुमानञ्च प्रमाणं हि द्विलक्षणम् ।
प्रमेयम् तत्र सिद्धम् हि न प्रमाणान्तरम् भवेत् ॥
[प्रमाणसमुच्चय]

———

ख्यातिवाद

कु० माला चट्टोपाध्याय
एम० ए०, अन्तिम वर्ष
भारतीय धर्म एवं दर्शन

शंकराचार्य ने अपने ब्रह्मसूत्र भाष्य को अध्यास भाष्य से प्रारम्भ किया है। अध्यास से आरम्भ करने का क्या कारण है, यह विचारणीय प्रश्न है, क्यों कि सूत्र तो 'अथातो ब्रह्म जिज्ञासा' से ही प्रारम्भ होते हैं, और शंकराचार्य ने अपने भाष्य की भूमिका के रूप में या सूत्र भाष्य की अवतरणिका के रूप में अध्यास भाष्य को रखा है। इसलिए अध्यास भाष्य से प्रारम्भ करने का प्रश्न विचारणीय है।

सभी दार्शनिक अज्ञान की निवृत्ति और ज्ञान की प्राप्ति में एक मत हैं, किन्तु अज्ञान के स्वरूप का निर्वचन और उससे उत्पन्न अनर्थ का विश्लेषण होना आवश्यक है इसके बिना अज्ञान निवृत्ति के प्रति मनुष्य की उत्कंठा उत्पन्न नहीं हो सकती। इसलिये शंकराचार्य ने अपने भाष्य में अज्ञान में स्वरूप एवं अज्ञान की सत्ता (Existence of Ignorance) को सिद्ध किया और उसके बाद उस अविद्या से उत्पन्न अनर्थों का विश्लेषण किया।

विषय और विषयी के परस्पर तादात्म्य का अध्यास न हो, परन्तु उनके धर्म, जड़ता, अनित्यता आदि हैं एवं विषयी के धर्म, प्रकाश, नित्यता आदि हैं। जपाकुसुम से अति भिन्न स्फटिकमणि की प्रतीति होने पर भी स्फटिक मणि के अति स्वच्छता के कारण उक्त पुष्प का बिम्ब-ग्रहण होने से स्फटिक-मणिरक्त है—ऐसा मान होता है। इस लिये भगवान् भाष्यकार ने 'तद धर्मानामपीत्तरेतर भावानुपपत्तिः' कहा।

धर्मों का परस्पर अध्यास होने में धर्मों में एक का एकत्र प्रतिबिम्ब होना चाहिए, अथवा धर्मियों में भी परस्पर तादात्म्य का अध्यास हो। उपर्युक्त दो कारणों के बिना धर्मों का भी अध्यास नहीं हो सकता। चिदात्मा तो रूपरहित है इसलिये विषय के छाया ग्रहण करने में समर्थ नहीं—जैसे कहा भी है कि शब्द, गन्ध, रस इनकी प्रतिबिम्बता कैसी?

अतः प्रथम हेतु न होने से अध्यास नहीं हो सकता। एवं दूसरा हेतु-धर्मी के परस्पर तादात्म्य कर अध्यास भी यहाँ नहीं है क्योंकि जड़-चेतन विलक्षण स्वभाव वाले हैं और यह पूर्व कहा भी जा चुका है। इसी बात को भामतीकार यों कहते हैं—"तदिह परिशेष्यादित्यादि" अर्थात् विषय-विषयी इनका परस्पर सम्मिश्रण होने से ही उनके धर्मों का परस्पर विनिमय (एक का दूसरे पर आरोप) हो सकता है, यदि वे धर्मी अत्यन्त भिन्न रूप से गृहीत होकर जाने गये हैं तो सुतरां उनके धर्मों मे भी परस्पर तादात्म्य का अध्यास नही हो सकता है।

निष्कर्ष यह है कि अध्यास अर्थात् एक के धर्म का या स्वरूप का दूसरे में आरोप तभी हो सकता है जबकि उसमें भेद ग्रहीत न हो, क्योंकि जहाँ भेद नहीं ग्रहीत होता वहीं पर अध्यास होता है, अध्यास व्याप्त है, भेदग्रह व्यापक है। अतः प्रकृत में विषय देहेन्द्रिय विषयी चिदात्मा में भेद ग्रहीत होने से व्यापक भेदाग्रह के न होने से व्याप्त अध्यास भी नहीं हो सकता—जैसे शुक्ति रजत में पुरोवर्ति शुक्ति में दोषवशात् रजत का भेद नहीं होता, अतः वहाँ पर रजत का शुक्ति में अध्यास होता है। यदि अध्यास मिथ्या ही है—यह ठीक है; तथापि यह बात तब हो सकती है जब 'अहम्' इस अनुभव में आत्म-तत्व प्रकाशित होता।

सत्यख्याति :—

सत्यख्याति वादियों का सिद्धान्त है कि कोई भी ज्ञान मिथ्या नहीं हैं, यह सिद्धान्त केवल पूर्व ही नहीं किन्तु पाश्चात्य दार्शनिकों ने भी इस प्रकार का सिद्धान्त स्थापित किया है और उन्होंने 'यथार्थम् सर्व विज्ञानम्' का अनुसरण किया है। इसके अनुसार मिथ्या नाम की कोई वस्तु नहीं है। रामानुज और हेगल इसी सिद्धान्त के अनुयायी हैं और उन्होंने यह कहना प्रारम्भ किया कि यदि रज्जु सर्पवत् दिखाई पड़ती है तो उसमें कुछ सर्प का अंश है सर्प को सर्वथा मिथ्या नहीं कहा जा सकता।

सत्ख्याति के इस सिद्धान्त की समालोचना करते हुए शंकर का कथन है कि, यह सिद्धान्त असंगत है क्योंकि इनके विरुद्ध दो प्रकार की आपत्ति की जा सकती है। (१) क्या सभी ज्ञान पूर्ण रूप से सत्य है अथवा अंशतः सत्य है, यदि अंशतः सत्य माना जाय तो किसी एक अंश को सत्य एवं किसी एक अंश को असत्य मानना पड़ेगा और यदि पूर्ण रूप से सत्य है तो सर्व मान्य विश्वासों का अपलाप हो जायेगा अर्थात् स्वाप्निक पदार्थ की सत्ता भी सत्य होना चाहिए किन्तु कोई भी उसको सत्य नहीं मानता अतः सार्वजनिक अनुभव का विरोध होगा।

(२) यदि ज्ञान को सर्वात्मना सत्य मानेंगे तो सत् ख्यातिवाद को किसी भी सिद्धान्त के खण्डन का अधिकार नहीं होगा। क्योंकि दूसरे का सिद्धान्त भी सत्य माना जायेगा।

अख्याति = "तद्विवेकाग्रह निबन्धनोभ्रमः"

प्रभाकर मीमांसक का कथन है कि, अहं सर्प या इदम रजतम् इन दोनों ही स्थलों पर रज्जु और सर्प का ज्ञान तथा सीपी और चाँदी का ज्ञान सही है क्यों कि इसके पहले ही रज्जु का व सर्प का ज्ञान, सीपी का व चाँदी का ज्ञान था, किन्तु वर्तमान अवस्था में जब इदम् रजतम् कहकर सीपी में चाँदी का भ्रम होता है तो यहाँ एक ज्ञान प्रत्यक्ष है और दूसरा ज्ञान स्मृतिजन्य है, अर्थात् सीपी का ज्ञान प्रत्यक्ष है और रजत् का ज्ञान स्मृनिजन्य है। इसलिए ये दोनों ही वस्तु मिथ्या नहीं हैं। अपितु भेदाभाव के कारण यह ज्ञान स्मरणात्मक है और यह ज्ञान प्रत्यक्षात्मक है अर्थात् सीपी का ज्ञान प्रत्यक्षात्मक है और सर्प का ज्ञान स्मरणात्मक है, इसकी प्रतीति नहीं होने पाती इस लिये हम 'इदम् रजतम्' इस ज्ञान को भ्रम कहते हैं, वस्तुतः भ्रम नहीं है। यह भ्रम ज्ञान किसी दोष विशेष के कारण होता है। शंकर का कथन है कि दोष के कारण भेद ज्ञान का अभाव हो सकता है किन्तु किसी मिथ्या वस्तु का ज्ञान नहीं हो सकता है। किसी भी ज्ञान को मिथ्या कहना उसे ज्ञान न कहने के समान है। किसी ज्ञान को मिथ्या ज्ञान कहना आत्म विरोध है।

अन्यथा ख्यातिवाद :—

अन्यथा ख्यातिवाद नैयायिकों का सिद्धान्त है। नैयायिकों का कथन है कि 'अयं सर्पः", यहाँ पर सर्प स्मृति मात्र नहीं है। उनके अनुसार सर्प सत्य है, उसका ज्ञान लोकिक प्रत्यक्ष से नहीं होता उसको जानने के लिए असाधारण प्रत्यक्ष की आवश्यकता है और वह ज्ञान लक्षण सन्निकर्ष के द्वारा ज्ञात होता है। इसलिए इदम् का (सर्प रूप) मिथ्या होते हुए भी सर्प की प्रतीति सत्य है। सर्प की स्थिति अन्यत्र है भ्रम भेद के अभाव के कारण भ्रम नहीं होता। अर्थात् नैयायिक इस स्थल पर भ्रम में भेदज्ञान के व्यवहार को कारण नहीं मानता उससे अन्यथा ख्याति है इदम् और सर्प का भ्रम मिथ्या है। भ्रम निवृत्ति के समय नैयायिकों के मतानुसार यह प्रतीति होती है कि सर्प यहाँ नहीं है किन्तु अन्यत्र है।

उपर्युक्त सिद्धांत में कमी :—

नैयायिक लोग सर्प को प्रत्यक्ष नहीं मानते यह उनकी विशेषता है, किन्तु यहाँ पर यह विचारणीय है कि रज्जु और सर्प दोनों

सत्य हैं, तो उनका सम्बन्ध मिथ्या कैसे हो सकता है, सत् पदार्थों का सन्निकर्ष भी सत् होता है। दूसरी आपत्ति यह है की यदि सर्प अन्यत्र हैं तो इस क्षण में उसकी प्रतीति यहाँ कैसे हो रही हैं। यदि यह कहा जाय कि सर्प मिथ्या है तो यहाँ दिखाई पड़ने में आपत्ति होगी।

आत्मख्याति :—

विज्ञानवाद बौद्धों के अनुसार कोई भी बाहरी पदार्थ नहीं है और नित्य आत्मा भी नहीं है आत्म तत्व भी नित्य पदार्थ नहीं है जो कुछ है विज्ञान क्षणिक है इसलिए विज्ञान वादियों का कथन है कि विज्ञान के रूप में (अन्तर पदार्थ के रूप मे) रज्जु और सर्प दोनों सत्य है। किन्तु बाहरी पदार्थ के रूप में दोनों असत्य है इदम् रजतं इस स्थल पर विज्ञान वादियों का कथन है कि रजत् कोई बाहरी पदार्थ नहीं है किन्तु भ्रम के कारण अन्तर रूप में विज्ञान रजत् की, बाह्य पदार्थ के रूप में प्रतीत होती है वस्तुत: रजत् बाहरी पदार्थ नहीं अन्तर है।

विज्ञानवादियों के विरुद्ध यह कहा जाता है कि भ्रम निवृत्ति के अवसर पर यह रजत् नहीं है (नेदं रजतम्) ऐसी प्रतीति होती है। यह प्रतीति नहीं होती की रजत् बाहरी नहीं है यदि रजत् के बाहरी रूप का ही निषेध करना है तो उसके लिए सीप के ज्ञान की आवश्यकता नहीं किन्तु सीपी के ज्ञान के बिना रजत् का निषेध नहीं किया जा सकता विज्ञानवादियों के अनुसार ज्ञान तथा स्मृति का भेद नहीं किया जा सकता है। विज्ञान को स्वयं वेद्य मानने से भी विज्ञान मे ज्ञाता और ज्ञेय का भेद हो जाता है। यदि प्रत्येक ज्ञान स्वसंवेदन है और क्षणिक हैं तो यह सर्प है (अयं सर्पः) इस प्रकार की प्रतीति भी असंभव है। भ्रम के विश्लेषण से सहोपलम्भ नियम भी कट जाता है। क्योंकि जिस समय सर्प का प्रत्यक्ष होता है उस समय रज्जु का ज्ञान नही रहता फिर भी जब भ्रम का ज्ञान होता है तब कहते हैं कि रज्जु वहाँ था क्योंकि हमने उसे सर्प समझ लिया था।

शून्यख्याति :—

माध्यमिकों का कथन है कि, तत्व का स्वरूप शून्य है भ्रम के कारण हम को विविध प्रकार की वस्तु दृष्टि गोचर होती है; वास्तव में माध्यमिक रज्जु सर्प आदि प्रत्यक्ष सम्बन्धी भ्रमों का विचार नहीं करते। विचार सम्बन्धी भ्रम को ही लेकर मीमांसा करते हैं, और कहते हैं कि बुद्धि द्वारा प्रदत्त चतुष्कोटियों अर्थात् चारों प्रकार के सम्बन्ध असत्य है क्योंकि वे असंगत है। प्रश्न यह है कि माध्यमिक जिसे मिथ्या कहते हैं, उसका स्वरूप क्या है? अवश्य ही उसको आकाश पुष्प के समान अलीक नहीं

कहा जा सकता क्योंकि यह प्रत्यक्ष का विषय बनता है अर्थात् दिखलाई पड़ता है परन्तु वह सत्य भी नहीं है ? अत: उसे सत् और असत् से भिन्न मानना पड़ेगा किन्तु माध्यमिक ऐसा नहीं कहते हैं, वे लोग प्रत्यक्ष अनुभव वाले रज्जु सर्प का दृष्टान्त नहीं मानते। वे कोई भी दृष्टान्त सामने रखकर विचार नहीं करते। इसलिए वे यह नहीं कह सकते कि संसार किस प्रकार मिथ्या है और न यह कह सकते कि भ्रम का कोई अधिष्ठान है यदि शून्य जगत् का अधिष्ठान हैं तो ये मिथ्या जगत् कहाँ से आया यह ऐसा प्रश्न है कि या तो माध्यमिक इसका उत्तर नहीं देते और उत्तर देते हैं तो वेदान्ती बन जाते हैं- इसलिए माध्यमिक का मत ग्राह्य नहीं हैं।

अनिर्वचनीयख्याति :—

सूक्ष्म दृष्टी से विचार किया जाय तो ख्यातिवाद सिद्धान्त में किसी प्रकार से भ्रम अध्यास का स्थान अवश्य स्वीकार किया गया है। इसलिये शंकराचार्य का कथन है कि, 'सवर्था पि अन्यस्य अन्यधर्मावभासतां न व्याभिचरति'

इसलिये एक वस्तु के गुणों अथवा एक वस्तु को दूसरे पर आरोपित करना भी अध्यास है इस भ्रमावस्था में जो आरोपित वस्तु है उसे न तो स्मृति कह सकते हैं और न उसे अन्यत्र रहने वाला सत् पदार्थ ही कह सकते है, न उसे सत् कह सकते हैं, न उसे असत् कह सकते है। रज्जु-सर्प यहां इस समय दिखाई पड़ता है उसका अपवाद भी होता है। रज्जु-सर्प सत् नहीं है क्योंकि उसका बाध होता है और आकाश पुष्प के समान सत् भी नहीं है क्यों कि उसकी प्रतीति होती है इस लिये वह न सत् है न असत् है उसका देश-काल स्वरूप सम्बन्ध में सब रज्जु के होते हैं। सर्प में सत्य अंश कुछ नहीं होता है दिखाई पड़ने के कारण उसको असत्य भी नहीं कहा जा सकता अत: उसे सत्-असत् विलक्षण या अनिर्वचनीय ही कहना पड़ेगा।

रज्जु-सर्प और जगत् दोनों मिथ्या है परन्तु दोनों में भेद है। रज्जु सर्प को प्रातिभासिक और जगत् को व्यावहारिक कहा गया है इन दोनों का भेद है। प्रातिभासिक व्यक्तिगत भेद है और जगत् सर्वमान्य का भ्रम है व्यावहारिक जगत् पहले और देखने के बाद भी रहता है, किन्तु प्रातिभासिक जब तक दिखताहै तब तक रहता है बाद में नहीं। व्यावहारिक-किसी वस्तु विशेष से नहीं, ब्रह्म ज्ञान से होता है। अत: अनिर्वचनीय ख्याति मानना ही शाङ्कर सिद्धान्तानुसार उचित है।

—:०:—

आध्यात्मिकता और वैयक्तिक-स्वतन्त्रता

कुमारी सुधा (शोध-छात्रा)

साधारणतया मनुष्य से हमारा तात्पर्य उसके आन्तरिक रूप से ही नहीं वरन् भूत, वर्तमान और भविष्य में चेतना तथा ऊर्जा के प्रतीयमान अनवरत प्रवाह के एक समाहार से होता है जिसे हम मनुष्य का नाम देते है। प्रतीयमान रूप में यही मनुष्य के सारे कार्य करता है उसके विचारों को सोचता उसके सारे भावावेगों का अनुभव करता है। यह ऊर्जा अन्तर्मुखी और बहिर्मुखी क्रियायों के कालिक प्रवाह पर सकेंद्रिन्त चित्-शक्ति की ही एक गतिधारा है; जो मनुष्य और ब्रह्म के निकटतम सम्बन्ध की ओर संकेत करती है। इस प्रकार अध्यात्मिकता का स्वरूप मानवीय स्तर के क्रिया-कलापों से अपने किसी विशेष रूप में सम्बन्धित नहीं है; वरन् उसका उद्देश्य है मानव और परम-सद्-वस्तु का एकत्व निरूपण करना। 'भारतीय अध्यात्मवाद' में अध्यात्मवाद की परिभाषा करते हुए डा० दास गुप्ता लिखते हैं कि 'वर्तमान अध्यात्मवाद का, यद्यपि उसके व्याख्याताओं में बहुत मतभेद है मुख्य मन्तव्य यह प्रतीत होता है कि विश्व का मूल तत्त्व चिदात्मरूप है।' प्रो० कैम्प स्मिथ के मत में वे सब पद्धतियां जिनके अनुसार विश्व-प्रक्रिया के दशा-निर्धारण या नियमन में आध्यात्मिक मूल्यों का निश्चित हाथ रहता है अध्यात्मवादी हैं। 'अध्यात्मवाद वह दार्शनिक सिद्धान्त है जिसके अनुसार जड़ तत्त्व अथवा देशकाल-गत घटना समष्टि के यथार्थ रूप पर विचार करते समय उसके साथ आत्मतत्त्व पर, जो किसी अर्थ में उसका आधार है विचार करना अनिवार्य हो जाता है' एवं प्रो० यूइंग की परिभाषा कि 'कोई भौतिक पदार्थ (चेतन) अनुभव के बाहर नहीं रह सकता' का अभिप्राय यह है कि अध्यात्म तत्व की कल्पना के बिना जड़ जगत रहना है। ये तीनों परिभाषायें यद्यपि अध्यात्मवादी दर्शनों के तीन प्रकारों की ओर संकेत करती हैं फिर भी उनके मूल में एक सामान्य तत्त्व विद्यमान है। अधिकांश अध्यात्मवादी देश-काल में प्रसरित जगत को कम तात्त्विक या अतात्त्विक मानते हैं। प्लेटो और वेदान्त दोनों ही तात्त्विकता में दर्जे नहीं मानते यद्यपि दोनों यह स्वीकार करते हैं कि विश्व के व्यक्तियों में तत्त्व पदार्थ कहीं कम और कहीं अधिक अभिव्यक्त होता है।[1]

विश्व प्रक्रिया की आध्यात्मिक व्याख्या उद्घोषित करती है कि संसार में एक सुव्यवस्थित, क्रमवद्धता एवं अखण्डता है। हर विद्यमान क्रमबद्धता में एक समग्र समष्टि है जो अनेक प्रकार के सम्बन्धों से बंधी हुयी है। समग्र समष्टि में एकत्व है जो स्वयं को जगत्, जीव, आत्मा, अनात्मा, व्यक्ति, समाज, परिवार के रूप में अभिव्यक्त करता है। जगत की समस्त विभिन्नतायेंएकत्व की प्राप्ति की ओर प्रयत्नलशील हैं। आध्यात्मिकता में व्याप्त एकत्व तत्त्व जीव की वैयक्तिकता को महत्त्व-हीन बना देता है। पाश्चात्य एवं भारतीय दोनों अध्यात्मवादी चिन्तक मनुष्य की सत्ता को महत्त्व न देकर विश्व-सम्बन्धी विभिन्न प्रक्रियाओं एवं समस्याओं को चिन्तन का प्रमुख क्षेत्र स्वीकार करते हैं। प्राचीन ग्रीक दर्शन की समस्या विश्व में व्याप्त सार तत्त्व प्रयोजन एवं उत्पत्ति,

के साथ प्रारम्भ होती है, व्यक्ति को लेकर नहीं। ग्रीक दार्शनिक विश्व के सार-भूत-मूल-तत्त्व का अन्वेषण करने में व्यस्त रहे हैं। उनका नैतिक-दर्शन भी व्यक्ति सम्बन्धी समस्याओं का समाधान नहीं करता— उसका लक्ष्य भी विश्व व्याप्त सार तत्त्व की ओर अग्रसरित होना ही है— पूर्णता की प्राप्ति। अनन्त जीवन-चक्र से मुक्ति ही मनुष्य की पूर्णावस्था है। जिसमें मनुष्य स्वयं को समय से अतीत एवं जन्म-मरण के चक्र से मुक्त समझता है। जब तक हम मनुष्य की वैयक्तिक-सत्ता को स्वीकार करते हैं तब तक हमें जन्म-मरण के चक्र को स्वीकार (दार्शनिक तौर पर) करना होगा। यदि मनुष्य अपनी वैयक्तिकता से ऊपर उठ जाये तो वह समस्त प्रपंचों से मुक्त हो जायेगा। यह दृष्टिकोण अवैयक्तिक विश्व व्याप्त सार-तत्त्व को प्राप्त करना है।

भारतीय अध्यात्म वादियों के अनुसार पूर्ण यथार्थता एवं विश्व में तत्त्वतः अभेदता है। वे जगत को भी ब्रह्ममय मानते हैं इस प्रकार उन्होंने ब्रह्माण्ड को नित्य और अनित्यरूप में द्विरूपात्मक माना है। संसार की मूल आधारभूत परम-शान्ति नित्य और अविनाशी है। उनके अनुसार आत्म तत्त्व अविद्या के आवरण के कारण द्विरूपात्मक प्रतीत होने लगता है। उपनिषदों में कोशों की चर्चा इसी प्रसंग को लेकर की गई है। आनन्दमय कोश की अवस्था की प्राप्ति ही आत्मस्वरूप की पहचान है। स्थूल को सम्बन्धी कोश के अतिरिक्त अन्य कोशों को वेदान्ती सूक्ष्म शरीर (लिंग) कहते हैं। 'एक ही आत्मा विभिन्न योनियों में जन्म किस प्रकार ग्रहण करता है' इस समस्या के समाधान के लिए वे सांख्य के समान बुद्धि के विभिन्न भावों को स्वीकार नहीं करते; इस सन्दर्भ में उनकी मान्यता है कि आत्मा की विभिन्न योनियों में उत्पत्ति का कारण कर्म के फलों का परिणाम है। यह कर्म लिंग शरीर के आश्रय से रहता है जब आत्मा स्थूल शरीर का त्याग करता है तो यही कर्म सूक्ष्म-शरीर द्वारा उसके साथ जाकर आत्मा को बार-बार भिन्न-भिन्न योनियों में जन्म लेने के लिए बाध्य करता है। अतः आत्म स्वातंत्र्य की विवेचना सूक्ष्म-शरीर के प्रसंग में ही की जा सकती है। नामरूपात्मक जन्म-मरण के चक्र से मुक्ति आध्यात्मिक दृष्टिकोण से वैयक्तिक स्वतन्त्रता का प्रारूप है। आत्मस्वातंत्र्य के सम्बन्ध में कर्म-स्वरूप की व्याख्या मुख्य है।

अव्यक्त एवं निर्गुण ब्रह्म जिस देशकाल आदि नामरूपात्मक सगुण शक्ति से दृष्टि सृष्टि रूप प्रतीत होता है वह—माया है।[२] माया में ही कर्म का समावेश रहता है। माया और कर्म दोनों समानार्थक शब्द हैं।[३] 'अक्षर परमब्रह्म से विविध सृष्टि निस्सृत होने की जो क्रिया है', वही कर्म है। सांख्य दार्शनिक प्रकृति एवं पुरुष दोनों तत्त्वों को अनादि, स्वतंत्र स्वयंभू मानते हैं किन्तु माया या कर्म क्षण-प्रतिक्षण परिवर्तनशील हैं। कर्म को परमब्रह्म की कोटि में रखकर स्वतंत्र एवं अनादि स्वीकार नहीं किया जा सकता। यद्यपि विभिन्न श्रुतियों[४] के आधार पर वेदान्ती माया का अनादित्व स्वीकार करते हैं फिर भी उन्हें यह मान्य नहीं है कि माया स्वयंभू या स्वतंत्र है। माया की ईश्वर पर इस परतन्त्रता को स्वीकार करने के पश्चात् यह मानना पड़ता है कि संसार के समस्त व्यापारों का मूलभूत

सृष्ट्युत्पत्तिकाल का जो कर्म है वह ब्रह्म की ही कोई न कोई अतर्क्य लीला है, वह कोई स्वतन्त्र वस्तु नहीं है। यहीं पर यह समस्या सामने आती है कि मायात्मक कर्म का प्रारम्भ कैसे होता है? और मनुष्य उसके चक्र में कैसे फंस जाता है? अध्यात्मशास्त्री यह मानकर चलते हैं कि यह बन्धन किसी रीति से भी क्यों न हो जब मनुष्य एक बार कर्म बन्धन में पड़ चुका" तब फिर उसे विभिन्न कर्मों के फलों के कारण नाम रूपात्मक देह का नाश होने पर भी संसार चक्र से मुक्ति नहीं प्राप्त हो सकती; क्योंकि कर्म शक्ति का कभी नाश नहीं होता है। संचित कर्म (अदृष्ट, अपूर्व) के रूप में यह शक्ति सदैव वर्तमान रहती है कर्मफल-भोगने के अतिरिक्त मानव की कोई दूसरी नियति नहीं है। ईश्वर भी इन कर्म-फलों के सम्बन्ध में उत्तरदायी नहीं है। प्राणिमात्र अपने कर्मानुसार सुख-दुःख का भागी है'।[६] मानव के इस जन्म-मरण के चक्र से मात्र ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान ही छुटकारा दिला सकता है। कर्म से ही प्राणी बन्धन में फंस जाता है और विद्या से उसको मुक्ति प्राप्त होती है।[७] (विद्ययामृतमश्नुते)। इस प्रकार अध्यात्मशास्त्र का युक्तिवाद सिद्ध करता है, कि ब्रह्म-स्वरूप का ज्ञान ही कर्म-बन्धन से मुक्ति का मार्ग है।

इस ज्ञान की प्राप्ति में ईश्वर मनुष्य का निरन्तर सहायक है।[८] ईश्वर अपनी प्रकृति को हममें संचारित करने के लिए हमें अपनी सृजनात्मक शक्ति में हिस्सेदार बनाता है। वह हमसे आशा करता है कि हम उसकी पुकार को पहचानें और सुनें और उसके साथ सहयोग करें।..... किन्तु जब हम कहते हैं कि ईश्वर प्रयत्न करेगा कि उसकी योजना सफल हो जाय तो उसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि हम हर-वस्तु को पूर्णतः पूर्व निर्धारित होने के सिद्धान्त में विश्वास रखते हैं। उस अवस्था में मानवीय-स्वतंत्रता की समाप्ति हो जायेगी और हमारी सब नैतिक चेष्टायें समाप्त हो जायेंगी।[९] किन्तु वेदान्त अध्यात्म-शास्त्री मानवीय स्वतंत्रता की इस मान्यता को स्वीकार नहीं पाते और उनका सिद्धान्त परस्पर विरोधी मार्ग खोल देता है। सद्वस्तु ब्रह्म अपनी शक्ति माया के सन्निधिमात्र से जीवात्मा के रूप में प्रकट होता है, किन्तु मूल समस्या उस समय प्रारम्भ होती है जब वे प्रतिपादित करते हैं कि जब व्यक्ति की वैयक्तिकता ब्रह्मज्ञान द्वारा नष्ट हो जाती हैं तब जगत का प्रापञ्चिक स्वरूप आत्मस्वरूप में लीन हो जाता है। उस अवस्था में यद्यपि मानवीय सत्ता माया के आधीन नहीं रह जाती वह वैयक्तिकता से मुक्त होकर 'ब्रह्म' में निर्वाण प्राप्त कर लेती है फिर भी जगत ईश्वर की मायिक सृष्टिरूप में आदि अन्तहीन बना रहता है। मानव की वैयक्तिकता की ब्रह्म में पूर्ण लीनता के साथ-साथ जगत् को भी पूर्णतया ब्रह्मलीन हो जाना चाहिये था। जब अध्यात्मशास्त्री कहते हैं कि व्यक्ति में आत्मोपलब्धि की सामर्थ्य है और उनके अनुसार मानव की तुरीयावस्था में लीनता आवश्यक है तो उसके मूल में आवश्यक रूप से यह धारणा विद्यमान रहती है कि मानव की तुरीयावस्था एक वास्तविकता है और मानव को स्वयं अपने-आप उस पूर्णता को प्राप्त करना है। यह प्रकट करता है कि व्यक्ति को आत्मा और जगत के मध्य वर्तमान अज्ञान को जीतना है न कि माया की काल्पनिक अज्ञान सत्ता को।

व्यक्ति की आत्मलीनता में क्या वैयक्तिकता और वयक्तिककरण का समस्त सत्य विनष्ट हो जाता है? क्या पुरुष का अस्तित्व समाप्त हो जाता है? अथवा क्या वह विश्व-पुरुष बन जाता है और असख्य मनों और शरीरों में अन्तरगभाव से रहने लगता है? किन्तु हम ऐसा नहीं पाते। वह तब भी वैयक्तिक भाव रखता है, उसका जीवन तब भी बना रहता है और वैयक्तिकता रखते हुए भी वह इस चेतना का आलिगन करता है: परन्तु तब, मन किसी सीमित स्वल्पकालीन व्यष्टीकरण को ही हमारा अपना समूचा आपा नहीं समझता, वह उसे ऐसे देखता है मानों वह उसकी सत्ता के सागर से उत्क्षिप्त संभूति की लहर से, अथवा विश्व-भाव का केन्द्र स्वयं हो।[१०] इस नवीन चेतना में आध्यात्मिक व्यक्ति देखता है कि उसका आत्मा सत्ता में विश्वातीत के समरूप है और साथ ही उसके अन्दर स्थित है, और निवास करता है तब उसके लिए उसकी निर्मित वैयक्तिकता विश्वानुभव के लिए एक रूपायण मात्र से अधिक कुछ नहीं होती। आध्यात्मिक स्तर पर यह अनुभति वैयक्तिकता का पूर्ण लोप नहीं होने देती, क्योंकि विश्व-सत्ता के साथ हमारा एकत्त्व एक ऐसे आत्मा की चेतना है जो एक ही समय और एक ही साथ विश्व में विश्वभाव और वैयक्तिक पुरुष के द्वारा व्यष्टि-भाव धारण करता है। यदि हम वैयक्तिकता का विनाश स्वीकार करते है तो हम 'आत्मा, के साथ एकत्व की सीमा-विस्तार को कम करेंगे, क्योंकि तब हम एक ऐकांतिक संकेन्द्रण के द्वारा भगवत् सत्ता को तो स्वीकार करें परन्तु भगवत्-शक्ति चेतना और अनन्त आनन्द में अपना भाग स्वीकार नहीं करेंगे।[११] आध्यात्मिक आनन्द एवं पूर्णता की प्राप्ति के सन्दर्भ में हमें वैयक्तिकता को विश्वजनीन सदवस्तु पूर्ण सत्ता से किसी हद तक पृथक् स्वीकार करना होगा। उसके पृथक्त्व भाव को स्वीकार करने पर ही हम मनुष्य के आध्यात्मिक लक्ष्य की व्याख्या कर सकते हैं। वैयक्तिकता की सद्वस्तु में पूर्ण लीनता मानव-उद्देश्य के एकांगी पक्ष की ओर ही संकेत करती है।

---

(१) देवराज: "पूर्व और पश्चिमी-दर्शन", पृ० १७१-१७३.
(२) गीता ७।२४-२५
(३) बृहदारण्यक उ० २.६. १.
(४) गीता १३; १६, वेदान्त सूत्र २।१,३५-३७
(५) सांख्यकारिका—६७
(६) गीता ५।१४-१५
(७) ४—३७; तै० उ० २—१, ईशोपनिषद् उ० १२.
(८) गीता ६।२२.
(९) डा० राधा कृष्णन्—"जीवन की आध्यात्मिक दृष्टि"—पृ० ४२४-२५.
(१०) अरविन्द. दिव्य जीवन भाग २ पृ० ८३-८४
(११) अरविन्द, दिव्य जीवन भाग २ पृ० ८४

शंकराचार्य का मायावाद

कु० वैजयन्ती श्रीवास्तवा एम० ए० अन्तिमवर्ष
(धर्म एवं दर्शन)

ब्रह्म और माया के सम्बंध में वेदों, उपनिषदों पुराणों एवं अनेक
भारतीय धार्मिक ग्रंथों में, अनेक स्थानों पर वर्णन मिलते हैं। यदि
हम यह कहें कि भारतीय दर्शन ही अनेक विभिन्न स्वरूपों के वर्णन् से भरा
पड़ा है तो अतिशयोक्ति न होगी। ब्रह्म-(सगुण) अथवा परमेश्वर और माया
उसकी क्रिया शक्ति। ईश्वर जिस शक्ति के माध्यम से सृष्टि की रचना करता है
उसे 'माया" कहा गया है। माया ईश्वर की क्रिया शक्ति है जो सृष्टि रचना
में अपने विभिन्न स्वरूपों से कार्य करती है। गीता में श्रीकृष्ण भगवान् ने भी
ब्रह्म अर्थात् स्वयं ईश्वर के रूप में अपनी माया की महत्ता को स्वीकार
किया है तथा उसे अपनी क्रिया शक्ति माना है। ब्रह्म और माया का ज्ञान
सभी लोगों को ही होता है—

अध्यात्म ज्ञाननित्यत्वं, तत्वज्ञानार्थ दर्शनम्।
एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥ गीता १३।११।

अध्यात्म ज्ञान में जिस ज्ञान के द्वारा आत्मवस्तु और अनात्मवस्तु जानी जाय
उस ज्ञान का नाम अध्यात्म ज्ञान है। नित्य स्थिति और तत्व ज्ञान के अर्थरूप
परमात्मा को सर्वत्र देखना तत्व ज्ञान है और जो इसके विपरीत है वह
अज्ञान है। अर्थात् ज्ञान के साधनों से विपरीत तत्व अज्ञानता के परिचायक हैं।
तात्पर्य यह कि ब्रह्म का तात्विक ज्ञान होना अनिवार्य है अन्यथा अज्ञान का
अन्धकार कभी भी किसी को ब्रह्म के स्वरूप को समझने नहीं देता। दूसरे
स्थान पर ब्रह्म और माया के सम्बंध में कहा गया है कि—

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम्।
असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥ गीता १३।१४

ब्रह्म अर्थात् ईश्वर सम्पूर्ण इन्द्रियों के विषयों को जानने वाला, परन्तु वास्तव
में सब इन्द्रियों से रहित तथा आसक्ति रहित और गुणों से अतीत होता हुआ
भी अपनी योग माया से सबका भरण पोषण करने वाला और गुणों को भोगने
वाला है। आकाश जैसे वायु-अग्नि-जल, पृथ्वी का कारण रूप होने से सम्पूर्ण
चराचर जगत को व्याप्त करके स्थित है वैसे ही परमात्मा भी सबका कारण

रूप होने से सम्पूर्ण चराचर जगत को व्याप्त करके स्थित है। सूर्य की किरणों में स्थित हुआ जल सूक्ष्म होने से साधारण मनुष्यों के जानने में नहीं आता वैसे ही सर्वव्यापी परमात्मा भी सूक्ष्म होने से साधारण मनुष्यों के जानने में नहीं आता है। अन्यत्र कहते हैं—

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि।
विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसम्भवान्॥ गीता १३।१९

भगवान् श्रीकृष्ण कहते हैं कि हे अर्जुन प्रकृति अथवा त्रिगुणमयी मेरी माया और जीवात्मा अर्थात् क्षेत्रज्ञ इन दोनों को ही तू अनादि जान और रागद्वेषादि विकारों को तथा त्रिगुणात्मक सम्पूर्ण पदार्थों को भी प्रकृति से ही उत्पन्न हुआ मानना चाहिए।

इस प्रकार ब्रह्म जीवात्मा, प्रकृति योगमाया के सम्बंधों में अनेक स्थानों पर विवेचनायें हुई हैं। स्वामी शंकराचार्य का मायावाद तथा ब्रह्म और माया का समन्वय एक दार्शनिक रूपरेखा की परिधि में बहुत ही महत्वपूर्ण है। यद्यपि यह मूल से वैदिक सिद्धान्तों पर ही आधारित हैं। अद्वैतवाद में ब्रह्म और माया के सम्बन्धों में जिन स्वरूपों का नियमन और विश्लेषण किया गया है वही इनके तार्किक दृष्टिकोणों की आधार शिला है। अद्वैतवाद में ईश्वर (ब्रह्म) और माया सृष्टिकर्ता और सृष्टिशक्ति अर्थात् कर्त्ता द्वारा की गयी क्रिया शक्ति तथा कृतित्व को केवल दो ही रूपों में प्रतिपादित किया गया है। तात्पर्य यह कि सम्पूर्ण सृष्टि मायामय है। ब्रह्म शाश्वत, अमिट, अयथार्थ और अक्षय है। प्रश्न यह उठता है कि ब्रह्म यदि शाश्वत यथार्थ है तो माया का क्या स्वरूप है? क्या माया को हम सृष्टि के साथ नाश हुआ समझें। यदि ऐसा माना जाय तो ब्रह्म की शक्ति का नाश कहा जायेगा। जो कभी सम्भव नहीं है। अतः यह सिद्ध है कि ब्रह्म और माया एक दूसरे के अन्योन्याश्रित हैं। ब्रह्म माया के बिना और माया ब्रह्म के बिना अस्तित्व हीन है। अतः माया भी शाश्वत और अमिट है। यह अवश्य है कि इसे हम विभिन्न स्वरूपों में देखने की प्रेरणा में होते हैं तो ईश्वर भी हमें विभिन्न स्वरूपों में विद्यमान मिलता है। मायावी की प्रवञ्चना, मायावी के न रहने अथवा नष्ट होने पर कुछ नहीं है उसी प्रकार प्रवञ्चना तत्व के बिना मायावी भी अपनी भूमिका के निर्वाह में अस्तित्व हीन हो जाता है तात्पर्य यह है कि ईश्वर और माया एक ही रूप के दो पहलू हैं और दोनों शाश्वत हैं—

अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते। गीता १३।१२

वह आदि रहित, परम ब्रह्म, अकथनीय होने से न सत् कहा जाता है और न असत् ही कहा जाता है। यही यथार्थता माया के लिए भी है।

जब दोनों नाशवान् नहीं है तो अब प्रश्न उठता है कि क्या माया को ब्रह्म कहा जा सकता है ? सचमुच माया का ब्रह्म से अलग कोई अस्तित्व नहीं है। वह तो ब्रह्म (ईश्वर की क्रिया शक्ति है। शक्ति का अस्तित्व शक्तिधारक से है। अतः एक मात्र शक्तिधारक के रूप में सर्व शक्तिमान ब्रह्म है जो शाश्वत हैं मायावी की प्रवञ्चना शक्ति नष्ट नहीं होती बल्कि उसके क्रिया कलाप रूपान्तरित होते रहते हैं।

ईश्वर और माया के अलग-अलग अस्तित्वों को मानने वाले दार्शनिकों ने ही द्वैतवाद को जन्म दिया। मैं अद्वैतवाद की परिधि में ही स्वामी शंकराचार्य के विचारों का विवेचन करूँगी। जो हमारी उपरोक्त विचार-धारा एवं समीक्षा की पृष्ठभूमि पर आधारित होगी। ब्रह्म और माया की समीक्षा ज्ञान के प्रकाश ही में सम्भव है। अज्ञान के अन्धकार में इसके स्वरूप अथवा अस्तित्व का बोध होना सम्भव नहीं क्योंकि इसका ब्रह्म रूप मायावी क्रिया कलापों से ऐसे आच्छादित हैं—जैसे सूर्य पर बादल की घनी छाया। सूर्य के अस्तित्व का जानने के लिए ज्ञान का प्रकाश ही घने बादल की छाया को हटा सकता है। तात्पर्य यह कि नयनज्योति से परे अन्तर्ज्योति को बहिर्मुखी कर ज्ञान की कसौटी पर कसना होगा तभी इसका मूल्यांकन सही और उपयुक्त होगा।

अद्वैत दर्शन में मायावाद का सिद्धान्त अत्यन्त महत्वपूर्ण है। मायावाद शंकर वेदान्त की आधार शिला है। माया की विवेचना अनेक उपनिषदों में पायी जाती है। शकराचार्य ने उन सभी का समन्वय किया है और उसे एक दार्शनिक रूप दिया है। माया ईश्वर की शक्ति है। माया के द्वारा ही ईश्वर विश्व की सृष्टि करता है। जिस तरह अग्नि की दाहकता अग्नि से भिन्न नहीं है उसी प्रकार माया भी ईश्वर से भिन्न नहीं। श्रुति में कहा गया है—

"कारणोपाधिरीश्वर" अर्थात् आत्मा अपने कारण शरीर माया से मिलकर ईश्वर कहलाता है। पुनः बतलाया गया है कि··· ··· ··· ···
"माया को प्रकृति जानना चाहिए तथा माया से युक्त आत्मा को ईश्वर"
"मायातु प्रकृति विद्यात् मायिनं तुमहेश्वरम्"

इस तरह माया के सहयोग से ही मायावी ईश्वर जगत की सृष्टि करता है। यह सृष्टि माया का ही परिणाम है। ईश्वर की एक लीला मात्र है। हम अज्ञानवश इस लीला को सत्य मानते हैं—ज्ञान होने पर यह लीला मिथ्या प्रतीत होती है तथा ब्रह्म ही सत्य जान पड़ता है।

शंकराचार्य के अनुसार अविद्या और माया एक ही तत्व के आत्मगत और वस्तुगत पक्ष हैं। अविद्या जीव में है जिससे वह प्रकाशवान नहीं है।

माया जगत के नाम रूपात्मक प्रवंच की सृष्टा शक्ति है। ज्ञान हो जाने पर अविद्या का नाश हो जाता है परन्तु माया ब्रह्म के समान ही अनादि है क्योंकि वह सोपाधिक है। ब्रह्म अथवा ईश्वर की शक्ति है। परन्तु अन्य प्रसंग में अविद्या (अज्ञान) को भी अनादि कहा गया है क्योंकि वह बीज शक्ति माया में विद्यमान रहती है। माया अविद्या के परिवेष में अनादि है··· ··· ····"अविद्या लक्षण अनादिमाया" वस्तुतः जिस प्रकार आत्मा और ब्रह्म में तादात्म्य है उसी प्रकार माया और अविद्या में कोई भेद नहीं है दोनों एक ही है। दोनों वैयक्तिक भी है और सार्वभौम भी। वास्तव में शंकर ने माया, अविद्या, अज्ञान, अध्यास, अध्यारोप, अनिर्वचनीय, विवर्त, भ्रान्ति, भ्रम, नामरूप, अव्यक्त अक्षर, बीज शक्ति, मूला प्रकृति इत्यादि शब्दों का एक ही अर्थ में प्रयोग किया है। विशेषतः माया अविद्या अध्यास और विवर्त को तो एक ही माना गया है। परन्तु शंकर के बाद कुछ वेदान्तियों ने अविद्या और माया में भेद किया है। उनके अनुसार अविद्या—निषेधात्मक और जीवगत है और माया स्वीकारात्मक और विभु है।

माया शब्द के विभिन्न अर्थ··· ··· ····

[क] मायाइतिमाया— इसका तात्पर्य है कि माया वह है जो अपने वास्तविक रूप में न हों। मा = नहीं, या = जो अर्थात् माया वह है जो नहीं है। जैसे सांप नहीं है रस्सी है फिर भी हम सर्प समझते हैं।

[ख] माया वह है जिसके द्वारा आवरण तथा विक्षेप किया जाता है "मीयते परिद्धिधते अनया इतिमाया" आवरण से किसी वस्तु का वास्तविक स्वरूप किसी दूसरी वस्तु के रूप में दिखाई पड़ने लगता है।

[ग] माया वह है जो सत् असत् तथा अनिर्वचनीय हों··· ··· ····"सद्सद् निर्वचनीयमाया"

माया को सत् भी कहा गया है तथा असत् भी, वह सत् है क्योंकि अज्ञानवश जब तक रस्सी को सांप समझते हैं तब तक हमारा ज्ञान (सांप) ठीक है। हम उसे सत् मानकर उसी के अनुसार कार्य भी करते हैं जैसे भागते हैं इस समय हमारा सर्प ज्ञान सत् है जब समझ जाते हैं कि यह सांप नहीं रस्सी है उसके बाद हमारा कार्य (भागना) भी बन्द हो जाता है। इस तरह हमारा ज्ञान असद् हो गया।

माया को अनिर्वचनीय भी कहा गया है। इसका अर्थ जिसका वर्णन् न किया जा सके। वर्णन् हम उसी का कर सकते हैं जो या तो सत् हो या असत्। जो ज्ञान न सत् हैं और न असत् है उसे अनिर्वचनीय कहेंगे।

डा० राधाकृष्णन् के अनुसार मायावाद का अद्वैत दर्शन में निम्नलिखित रूपों में प्रयोग हुआ है।

[१] जगत के प्रपंच का रहस्य नहीं है इसी कारण उसे माया कहा गया है।
[२] ब्रह्म और जगत का सम्बंध अनिर्वचनीय है। ब्रह्म पारमार्थिक और
अपरोक्षानुभूति का विषय है और जगत व्यवहारिक हैं अतः अनेक परस्पर
सम्बंध की तार्किक व्याख्या नहीं हो सकती। अनिर्वचनीयता को माया
शब्द से समझाया गया है।
[३] ब्रह्म केवल उसी अर्थ में विश्व का कारण माना जाता है कि जगत उस
पर आधारित है जबकि उससे ब्रह्म पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। ब्रह्म
पर इस प्रकार व्यवस्थित जगत को, माया कहते हैं।
[४] ब्रह्म को जगत के रूप में दिखाई देने वाले तथ्य को माया कहते हैं।
[५] पूर्ण पुरुष ईश्वर की आत्माभिव्यक्ति की शक्ति को माया कहते हैं।
[६] ईश्वर की वह शक्ति अत्याकृति प्रकृति अथवा उपाधि परिवर्तित हो
जाती है। जिससे भूत जगत की सृष्टि होती है। जगत की उत्पत्ति के
इस बीजरूप विषय को माया कहते हैं।

शंकर ने माया अथवा अविद्या के निम्नलिखित गुण बताए हैं—

[१] माया अनादि है। उसी से जगत की सृष्टि होती है। वह ईश्वर की शक्ति है। अतः ईश्वर के समान माया भी सदा से है। प्रलय के पश्चात् भी यह बीज रूप में ईश्वर में विद्यमान रहती है।

[२] माया ईश्वर की शक्ति है। वह पूर्णतः उस पर निर्भर है और उससे पृथक नहीं हो सकती। वह ईश्वर से भिन्न नहीं है माया और ईश्वर में तादात्म्य है।

[३] माया सांख्य की प्रकृति के समान जड़ है और अचेतन है। वह ब्रह्म के स्वभाव से उसी प्रकार विचरित हैं, जिस प्रकार सांख्य प्रकृति सांख्य-पुरुष से भिन्न है। परन्तु वह प्रकृति के समान न तो यथार्थ है और न स्वतंत्र है।

[४] माया भावरूप है परन्तु वह यथार्थ नहीं है उसको भावरूप यह दिखाने के लिए कहा गया है। निषेधात्मक पक्ष में वह सद् वस्तु का आवरण है और उसको छिपाए रहती है। भावात्मक पक्ष में वह ब्रह्म के विक्षेप के रूप में जगत की सृष्टि करती है। वह मिथ्या ज्ञान भी है।

[५] माया, ज्ञान हो जाने पर समाप्त हो जाती है। मुक्तात्मा माया के प्रभाव से बाहर है। अविद्या के नाश होने पर विद्या का उदय होता है जिस प्रकार रस्सी का ज्ञान होने पर सर्प नहीं रहता उसी प्रकार आत्मा की यथार्थ, प्रकृति ज्ञान होने पर सर्प नहीं रहता उसी प्रकार आत्मा की यथार्थ प्रकृति ज्ञान होने अथवा ब्रह्मभाव होने पर माया रूपी नाम रूपात्मक जगत का भी अस्तित्व नहीं रहता।

[६] माया व्यवहारिक और विवर्तमात्र है। पारमार्थिक स्तर पर एक मात्र ब्रह्म ही सत्य है। माया व्यवहारिक जगत में उसी ब्रह्म का विवर्त है।

[७] माया अनिर्वचनीय है। वह सत् है क्योंकि ईश्वर के समान अनादि है और जगत को सृष्टि करती है वह असत् है क्योंकि ईश्वर से भिन्न उसकी सत्ता नहीं है। वह सत् है क्योंकि ज्ञान की अवस्था में विद्यमान रहती है। वह असत् है क्योंकि ज्ञान होने पर उसका लोप हो जाता है। माया को सत् व असत् दोनों प्रकार का भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि यह कहना परस्पर विरुद्ध है कि, सदसत् के द्वारा भो उसका निर्वचन संभव नहीं है। वह मिथ्या है। सनातन अर्थात् हमेशा से है।

"न सद्रूपा नासद्रूपा माया नैवोभ्यात्मिका। सद्सदभ्याम् अनिर्वाच्यिा मिथ्याभूता सनातनी" [सूर्य पुराण]

[८] माया अध्यास रूप है। जिस प्रकार रस्सी में सर्प और सीपी में चाँदी का मिथ्या अध्यारोप किया जाता है। उसी प्रकार मायावश जीव एक निर्गुण ब्रह्म का नानानामरूपात्मक जगत के रूप में देखता है "आश्रयत्व विषयात्वभागिनी निर्विभागवितिरेवकेवला" माया अथवा अविद्या के कारण ही अध्यास होता है। अतः माया के भूलाविद्या अथवा अविद्या के रूप में तूलाविद्या भी कहा गया है।

[९] माया का आश्रय और विषय ब्रह्म है··· ··· ···"एकएव परमेश्वरः कूटस्थनित्यों विज्ञानधातुरविद्यया मायया विविधों अनेकधा विभाव्यतेनान्यों विज्ञानधातुरस्ति" तथापि जिस प्रकार रूपहीन आकाश पर आरोपित नीलवर्ण का कोई प्रभाव नही पड़ता अथवा जिस प्रकार जादूगर अपने जादू से स्वयं प्रभावित नहीं होता उसी प्रकार ब्रह्म पर माया का असर नहीं पड़ता।

[१०] माया अविद्या है। अविद्या अव्यक्त और ईश्वर पर आधारित (परमेश्वराश्रय) है। वह मायामयी है महासुप्ति है। अविद्या तामरा प्रत्यय है। उसका स्वभाव आवरण डालता है। (आवरणात्मक तवविद्या) वह तीन प्रकार से कार्य करती है यथा—

१—मिथ्याज्ञान, विपरीतग्राहिका

२—संदेह के रूप में (समस्योपरस्थापिका)

३—अज्ञान के रूप में (अग्रहणालिका) परन्तु उसका ब्रह्म के ऊपर कोई प्रभाव नहीं पड़ता।

माया रचित जगत को शंकराचार्य ने मिथ्या कहा है। इसकी तुलना उन्होंने स्वप्न से की है किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि उन्होंने लौकिक दृष्टिकोण को बिल्कुल ही छोड़ दिया है। एक प्रकाण्ड दार्शनिक होने के साथ

हो साथ वे एक महान समाज सुधारक भी थे। उन्होंने इस बात को आरम्भ में ही स्पष्ट किया है कि जगत का अध्ययन दो पृथक्-पृथक् दृष्टिकोण से होता है—

१—पारमार्थिक

२—व्यवहारिक

व्यवहारिक दृष्टिकोण से यह जगत सत् है किन्तु पारमार्थिक दृष्टिकोण से असत्य है मिथ्या है। स्वप्न है। हम माया अथवा अविद्या के कारण परमसत्ता अर्थात् ब्रह्म को नहीं पहचानते और माया के कौतुक जाल में पड़े रहते हैं। यह जगत को या माया को भ्रम मात्र कहा गया है। उन्होंने जगत को असत् अवश्य कहा है किन्तु असत् की भी श्रेणियाँ हैं। उन श्रेणियों को ध्यान में रखते हुए उन्होंने लौकिक दृष्टि से जगत को व्यवहारिक सत्य कहा है। ब्रह्म का विवर्तरूप होने से जगत को सर्वथा असत् नहीं कहा जा सकता। यह विवर्त ही भ्रम का कारण है।

शंकराचार्य ने माया को इस जगत की उत्पत्ति का कारण बतलाते हुए उसके विशेषणों का इस प्रकार उल्लेख किया है—

अव्यक्तनाम्नी परमेशशक्ति
अनाधविद्या त्रिगुणात्मिका वा।
कार्यानुमेया सुधियैव माया
यथा जगत्सर्वमिदं प्रसूयते॥

× × ×

सन्नाप्यसन्नाप्यु भयात्मिका नो।
भिन्नाप्यभिन्नाप्युभयात्मिका नो॥
साङ्गाप्यनङ्गा प्युभयात्मिका नो।
महाद्भुता निर्वचनीय रूपा॥

× × ×

शुद्धाद्वय ब्रह्म विबोध नाश्या।
सर्व भ्रमो रज्जु विवेक तोयथा
रजस्तमःसत्वमिति प्रसिद्धाः
गुणास्तदीयाः कपितास्वकार्यैः॥

धर्म एक दृष्टि में

एस० विजयकुमार

स्नातकोत्तर-प्रथम वर्ष, दर्शन

धर्म का नाम लेते ही हमें मन्दिरों, मस्जिदों, गुरुद्वारों, गिरजाघरों, प्रार्थनाओं, पोथियों, रुढ़ियों आदि का ध्यान आ जाता है। किन्तु, क्या यही धर्म है ? क्या धर्म का यही अर्थ है ?

आज यह प्रश्न हमारे मस्तिष्क में स्वाभाविक रूप से आ जाता है कि आज के वैज्ञानिक युग में धर्म और अध्यात्म की क्या आवश्यकता है ? जीवन के सुख के लिए क्या विज्ञान पर्याप्त नहीं है ? आज हमें 'ऋणं कृत्वा घृतं पिवेत्' वालाभौतिक-वादी दर्शन ही व्यावहारिक लगता है। किन्तु बात ऐसी नहीं है। धर्म के उपर्युक्त अर्थ में हो सकता है कि उसका कोई प्रयोजन न हो। लेकिन सत्य यह है कि धर्म के विषय में कई भ्रान्तियां वर्षों से चली आ रहीं हैं, जिनके कारण धर्म का उज्ज्वल स्वरुप सामान्य व्यक्ति की दृष्टि से छिप सा गया है। लोग उसे प्रायः तिरस्कार की दृष्टि से देखने लगे हैं। वास्तव में यह मानव की विडम्बना ही तो है कि धर्म के विरुद्ध दिये गये तर्क, धर्म के व्यापक स्वरुप को दृष्टि में रखकर नहीं हैं, जिस व्यापक अर्थ में धर्म मानव जीवन के लिए बहुत आवश्यक है। बर्नार्डशा ने कहा है—"यदि हम वास्तव में कोई कार्य करना चाहते हैं, तो हमारा कोई धर्म होना जरूरी है। सभ्यता को वर्तमान भयानक परिस्थिति से निकालने का कार्य कोई महापुरुष ही कर सकता है, जिसका कोई धर्म हो।" इस भौतिक वस्तुओं की कमी के समय में श्रेष्ठ एवं समान वितरण ही कुछ सहायक हो सकता है। विज्ञान वस्तु को कमी वाले स्थान में पहुँचाने का कार्य तो कर सकता है, किन्तु उस वस्तु प्राप्ति की इच्छा का उचित मार्गप्रदर्शन एक अच्छा धर्म ही कर सकता है।

हम देखते हैं—बाग के वे सुन्दर फूल, उन पर इठलाती-खेलती शोभन पंखुड़ियों वाली तितलियाँ, वे सुन्दर पक्षी जिनके कलरव से वायु गुंजायमान हो जाती है, वे मेरे सुख-दुःख के साथी-वे सभी कहीं चले जाते हैं। हर चीज चली गयी, चली जा रही है और चली जायगी। वे कहाँ चले जाते हैं ? मानव को इस प्रश्न का उत्तर आदिम काल से परेशान कर रहा है। यहीं से

धर्म का आरम्भ होता है। इस प्रकार धर्म सर्वत्र सत्य की खोज करता है। धर्म ही के कारण मनुष्य पशुओं से ऊपर की श्रेणी में आता है। जैसा की महाभारत में कहा गया है—

"आहारनिद्राभयमैथुनं च, सामान्यमेतत्पशुभिर्नराणाम्।
धर्मो हि तेषामधिको विशेषो, धर्मेण हीनः पशुभिः समाना॥"

धर्म क्या है ? इसकी अनेक परिभाषाएँ दी गयी हैं। धर्म को 'पारलौकिक सुख का मार्ग,' 'पृथ्वी को धारण करने वाला' 'निःश्रेयस की प्राप्ति कराने वाला,' 'कर्म में प्रवृत्त कराने वाला' आदि कहा गया है। परन्तु आज, एक ईसाई के लिए प्रति रविवार को गिरजे में जाना, मुसलमान के लिए रोजा रखना एवं हिन्दू के लिए उपवास या पूजा-अर्चन की विधि को ही केवल धर्म समझा जाता है। धर्म को राजनीति के अस्त्र के रूप में भी प्रयोग किया जाता है। धर्म की आड़ में होनेवाले युद्धों, अत्याचारों एवं अन्याय से आज हमारा मस्तिष्क उसके प्रति घृणा से भर गया है। विभिन्न धर्मों के मध्य वैमनस्यता को देखने पर लगता है कि धर्म अशांति एवं कलह की जननी है। ऊपर्युक्त बातों को जानते हुए किसी को धर्म में कैसे श्रद्धा हो सकती है ? यदि अब भी कोई धर्म की बात करता है तो उसे अन्धविश्वासी कहा जाता है।

वास्तव में धार्मिक कलह एवं अत्याचार के लिए धर्म दोषी नहीं है। जब धर्म का मूर्त्त रूप हमारे सामने स्पष्ट हो जाएगा तो इन गिरजाघरों, गुरुद्वारों, मन्दिरों और मस्जिदों की क्या आवश्यकता रहेगी ? धर्म के लिए मन्दिरों की आवश्यकता नहीं है, किन्तु हमारे लिए धर्म की अब भी आवश्यकता है। किन्तु, इसके लिए हमें धर्म को व्यापक अर्थ में लेना पड़ेगा। हमें किसी नयी दिशा में विचार करना है, पीछे की तरफ लौटने से तो यही श्रेयस्कर है कि हम वर्त्तमान परिस्थितियों के अनुरूप धर्म में परिवर्तन करें। किन्तु इसके लिए हमें यह देखना होगा कि धर्म की नींव क्यों कमजोर हो गई है।

धर्म स्वार्थ सिद्धि का साधन बन गया है। ब्राह्मणों ने जब धर्म का स्वार्थ के लिए प्रयोग शुरू किया तभी से हिन्दू धर्म का पतन शुरू हो गया। स्वार्थ सिद्धि के लिए हम उसकी गलत व्याख्या करके लोगों को अपने पक्ष में लाने का प्रयत्न करते हैं और जिस प्रकार राजनैतिक दलबन्दी में व्यक्ति सत्यासत्य की चिन्ता न कर किसी दल का साथ देने लगते हैं, उसी प्रकार ऐसे व्यक्तियों ने भी एक सम्प्रदाय विशेष को अपना सर्वत्र मान लिया है। मुसलमानों का एक प्राचीन सम्प्रदाय मुसलमानों को छोड़कर अन्य धर्मावलम्बियों की हत्या, उसे अपने धर्म का अंग मानकर करता था। किन्तु इसलाम धर्म में कहीं ऐसा

नहीं कहा गया है। वरन् इसलाम शब्द का ही अर्थ है—शान्ति अथवा विनम्रता। इसलाम शान्ति का धर्म था। मुसलमान लोग उपासना के समय एक घड़ा जल सामने रखते हैं। ईश्वर संपूर्ण जगत् में व्याप्त है—इसी भाव का यह प्रतीक स्वरूप है। इस प्रकार के अत्यंत उदार इसलाम धर्म में, स्वार्थ के लिए, राजनीति के कारण कट्टरता भर दी गयी।

प्रायः हम ऊपरी आवरण को देखकर गलत धारणा बना लेते हैं। धर्म को घृणा की दृष्टि से देखा जाने लगा क्योंकि वह भेद-दृष्टि रखता है। यह सुनने में आता है कि इसलाम धर्म हिन्दू धर्म से अच्छा है क्योंकि उसमें जातिवाद का कोई स्थान नहीं है। किन्तु कोई उन्हें यह नहीं बताता कि हिन्दूधर्म के मूल ग्रन्थ जो आत्मा को मानते हैं, जो 'एकः सत्' का अभिधान करने वाले हैं, में जातिभेद कैसे सम्भव है। हम स्वयं कीचड़ भरते हैं और फिर उस पर हाथ उठाते हैं।

प्रायः लोग धर्म को स्वर्ग का द्वार समझते हैं। किन्तु स्वर्ग हमारी कामना से सृष्ट अन्धविश्वास है और कामना चिरकाल के लिए बन्धन-अवनति का द्वार है। यदि स्वर्ग पर विश्वास कर भी लिया जाय तो हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि वहाँ भी लोग मरते हैं। जब मनुष्य के पुण्य क्षीण हो जाते हैं तो उसे पुनः मर्त्यलोक में आना पड़ता है। मृत्युरहित स्थान एक ब्रह्मलोक ही है—जहाँ न जन्म है, न मृत्यु। वह ब्रह्म कहाँ है—वह हमारे भीतर है। धर्म यही कहता है कि अपने को पहचानो; फिर तुम्हें किसी वस्तु की कामना नहीं रह जाएगी। तब तुम बाँटकर खाने में समन्वय में विश्वास करोगे। क्योंकि तब तुम्हें इसका भान हो जाता है कि आपसी भेद अज्ञान है।

मार्क्स का यह कथन कि—धर्म सताए हुए प्राणियों का रुदन है, निर्दयी विश्व का हृदय है, नितान्त अध्यात्महीन परिस्थितियों की आत्मा है—सत्य लगता है, जब हम धार्मिक संप्रदायों और धार्मिक आक्रान्ताओं की धर्मान्धता एवं उनसे उत्पन्न परिणामों को देखते हैं। साम्प्रदायिकता, हठधर्मिता और उनकी वीभत्स धर्मान्धता ने इस पृथ्वी पर बहुत समय से हिंसा को भरा है, मानवता को रक्त से नहलाया है, सभ्यताओं को नष्ट किया है तथा कई देशों को अन्धकार के गर्त्त में डुबाया है। यदि ये वीभत्स मानवी न होतीं तो आज मानव समाज कहीं होता। विवेकानन्द ने विश्व धर्म महासभा के अपने भाषण में कहा था—"आप ईसाई लोग जो मूर्तिपूजकों की आत्मा का उद्धार करने के निमित्त अपने धर्म-प्रचारकों को भेजने के लिए कितने उत्सुक रहते हैं, उनके शरीरों को भूख से मर जाने से बचाने के लिए कुछ क्यों नहीं करते? भारतवर्ष में जब भयानक अकाल पड़ा था, तो सहस्रों और लाखों हिन्दू क्षुधा से पीड़ित होकर मर गये, पर आप ईसाइयों ने उनके लिए कुछ

नहीं किया। आप लोग सारे हिन्दुस्तान में गिरजे बनाते हैं, पर पूर्व का प्रधान अभाव धर्म नहीं है, उनके पास धर्म पर्याप्त है……क्षुधातुरों को धर्म का उपदेश देना उनका अपमान करना है……।" वास्तव में यह विधि की विडम्बना ही तो है कि धर्म—जिसका लक्ष्य चरम शुभ की प्राप्ति है—मार्ग में ही इन साम्प्रदायिक भूल-भूलैयों में फँस जाता है। क्या ईसाई धर्म में नहीं कहा गया है कि 'हिंसा न करो'। किन्तु यह हमारी कूपमण्डूकता ही तो है कि हम नहीं समझते कि भूखों को भोजन देना ही अहिंसा है। साम्प्रदायिकता को हटाने के लिए कई मनीषियों ने प्रयत्न किया। अब तो समय आना ही चाहिए जब धर्मान्धता और साम्प्रदायिकता की आड़ में तलवार के द्वारा होने वाले उत्पीडनों एवं पारस्परिक कटुताओं का मृत्यु-निनाद घोषित हो। ईसा से जब लोगों ने पूछा, "प्रभु हमें परमपिता परमेश्वर के दर्शन कराइए" तो ईसा ने कहा, 'जिसने मुझे देख लिया है।, उसने उस परम पिता को भी देख लिया है।" हम ईश्वर का केवल मानवीय भाव में ही दर्शन कर सकते हैं। ऐसा कौन है, जो ईश्वर की मानव के अतिरिक्त अन्य भाव में कल्पना कर सकता है। धर्म हमें यही शिक्षा देता है कि मानव में उस ज्योति को देखो। इस प्रकार धर्म दीनों की रक्षा के लिए तथा पीड़ित को दमन चक्र से मुक्त कराने के लिए है न कि जातिभेद एवं साम्प्रदायिकता के झगड़े में पड़कर उसे पीड़ित करने के लिए। तुलसीदास जी ने इसी आशय से कहा है—"परहित सरिस धर्म नहिं भाई।
पर पीड़ा सम नहिं अधमाई॥

जब एक व्यक्ति यह कहता है कि मेरा धर्म ही सच्चा है, मेरा पैगम्बर ही सच्चा है—तो वह झूठ बोलता है। सभी धर्मों का एक होना आवश्यक नहीं है, किन्तु सभी धर्मों के मूल में एक ही विचार हैं। तो फिर उन्हें भिन्न भिन्न नाम क्यों दिया जाता है ? साम्प्रदायिकता क्यों है ? इन सबका एक ही उत्तर है—अज्ञानता। जब-जब हम धार्मिक भूल-भूलैया में फँस जाते हैं, धर्म के नाम पर अत्याचार करने लगते हैं, तब-तब किसी महापुरुष का आविर्भाव होना और उनके द्वारा सही मार्ग प्रदर्शन करना ही एक नये धर्म को जन्म दे देता है। उस महिषी का अभ्युदय सामयिक परिवर्तन के लिए होता है। जैसे हिन्दू धर्म में जब जातिवाद की प्रथा आयी, जब ब्राह्मणों ने अन्य वर्णों के लिए वेदपाठ अनुचित घोषित कर दिया, जब यज्ञयज्ञादि के द्वारा स्वार्थ सिद्धि लक्ष्य हो गया, तब एक महापुरुष बुद्ध का अभ्युदय हुआ जिन्होंने इन बुराइयों को हटाने का प्रयत्न किया। परिणाम स्वरूप बौद्ध धर्म सामने आया। जब मिस्र में यहूदियों पर अत्याचार बढ़ गये तो हजरत मूसा ने उन्हें यातना तथा दमन के चक्र से मुक्त किया और यहूदी धर्म की स्थापना की। इसलाम का जन्म तब हुआ, जब अरब की दशा बहुत पिछड़ी

थीं, लोग उचित-अनुचित के लिए अपने को जिम्मेदार नहीं मानते थे, सर्वत्र अनियंत्रता का राज्य था। इस प्रकार अनेक धर्मों का जन्म हुआ जिसने समय एवं परिवेश के अनुसार उचित मार्ग दिखाया। अतः धर्म का कार्य अन्ध-विश्वास से प्रकाश की ओर ले जाना है, दमन एवं अत्याचार से स्वतंत्रता की ओर ले जाना है, अनेकता से एकता की ओर ले जाना है और पाशविकता से मानवता की ओर अग्रसित करना है।

दुनिया में केवल एक ही धर्म का होना आवश्यक नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति का अपना दृष्टिकोण होता है। तो क्यों उसका धर्म एक हो। अच्छा तो यही है कि मनुष्य अपने व्यक्तिगत विचार को ही अपनाये। गीता में कहा भी गया है—'स्वधर्मे निधनं श्रेयं, परधर्मो भयावहः"। यही नहीं वह जिस प्रकार से भी अपना लक्ष्य प्राप्त करना चाहे-सफल होता है। ये "यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्"। तब हमें अपने धर्म को प्रधान सिद्ध करने की क्या आवश्यकता है। यदि ऐसा हो जाय तब साम्प्रदायिकता की भी कोई जरूरत नहीं। हमें, जिस प्रकार एक माँ अपने पुत्र को किसी भी वेश में 'पहचान लेती है, उसी प्रकार धर्म को भी चाहे वह किसी भी वेश में हो—इसलामी, ईसाई, हिन्दू या बौद्ध—पहचान लेना है।

बौद्धों की एक प्रार्थना है—सभी महात्माओं के सामने मैं सिर झुकाता हूँ, मैं सभी पैगम्बरों के सम्मुख नतमस्तक हूँ, मैं सम्पूर्ण संसार के पवित्र पुरुषों एवं नारियों के सम्मुख नत होता है। वास्तव में हमें सहिष्णु ही नहीं वरन् अन्य धर्मों के साथ-मस्जिद में नमाज पढ़कर, पारसियों की अग्नि की उपासना करके तथा ईसाइयों के इसके सम्मुख नतमस्तक होकर उनसे एकात्म होना है। हम जानते हैं कि निम्नतम जड़ पूजा से लेकर उच्चतम निर्गुन अद्वैतवाद तक सारे धर्म समान रूप से असीम को समझने और उसका साक्षात्कार करने के निमित्त मानवीय आत्मा के विविध प्रयास हैं। अतः हमें इन सभी सुमनों को संचित करके और उनको प्रेमसूत्र में बाँधकर आराधना के निमित्त एक अद्भुत स्तवक निर्माण करना है और वह आराधना मानव-आराधना से भिन्न नहीं होगी।

●

चिन्तन की नयी दार्शनिक प्रक्रिया

प्यारेलाल [अन्तिमवर्ष]
दर्शनविभाग

बेसिक शिक्षा की मूल अवधारणा सम्बन्धी भ्रान्तियाँ द्वैत परक हैं। प्रथम तो निष्पक्ष विवेचकों द्वारा व्याख्या नहीं की गयी, क्योंकि इसके भाष्यकार या तो गांधीजी के अंध भक्त या कटु आलोचक थे, तथा इनके विचारों की स्वयं कुछ मान्यताएँ थीं। दूसरी तरफ किसी उच्चकोटि के शिक्षा शास्त्री ने इसे लेखनी उठाने योग्य नहीं समझा। वस्तुतः अव्यावहारिक शिक्षा प्राप्त करने के कारण भारत का शिक्षित समुदाय शारीरिक श्रम को हेय समझने लगा था। गान्धीजी शिक्षा को व्यवहारिक रूप देने का काफी प्रयास किये। किन्तु उनकी योजना को हम लोग "हस्त शिल्प केन्द्रित" शिक्षा समझकर उपहास प्रारम्भ कर दिये। हस्त शिल्प योजना में गान्धीजी का दर्शन कुछ इस प्रकार छिप गया कि शिक्षाशास्त्री उसके गूढ़ तत्वों पर ध्यान ही नहीं दे पाये। प्रस्तुत निबन्ध का ध्येय बिना मौलिकता का श्रेय लिये चिन्तन की नयी दार्शनिक प्रक्रिया को स्पष्ट करना है।

गांधीजी के अनुसार शिक्षा व्यक्ति की शारीरिक, मानसिक तथा आध्यात्मिक शक्तियों का विकास है।[१] उनकी मूल विचार धारा तो इन शक्तियों की समरस अभिव्यक्ति है। किन्तु विकास और उसकी प्रक्रिया को तभी ठीक से समझ सकते हैं, जब हम इसे गान्धी दर्शन तथा उसके सामाजिक परिप्रेक्ष्य में जिसमें गीता और उपनिषद् की मान्यतायें स्वीकृत है उनके नैतिक आदर्श को समझें। शोषणरहित सामाजिक व्यवस्था की स्थापना, जिसकी भित्ति सत्य तथा अहिंसा पर आधारित है, गांधीजी का लक्ष्य था। अतः उनकी शिक्षा योजना की व्याख्या इसी सन्दर्भ में दी जाय तो अतिउत्तम हो।

शारीरिक विकास का लक्ष्य केवल स्वस्थ रहने से ही पूरा नहीं हो जाता। उसके लिए बल, वीर्य, ओज, तेज की भी आवश्यकता है, इनके अभाव में स्वस्थ मनुष्य उपयोगी काम नहीं कर सकता, इसके अलावा उनकी दृष्टि इससे और आगे तक गयी। उनका आशय तो शारीरिक विकास कर व्यक्ति को कर्तव्य पालन की शिक्षा देना था—"शरीरमाद्यं

खलु धर्म साधनं।" धर्म कर्तव्य का ही दूसरा नाम है—आचारः प्रथमो धर्मः। मनुष्य का चरमलक्ष्य तो आत्मानुभूति प्राप्त करना है जो समाज सेवा द्वारा ही प्राप्त होती है।[२] स्वस्थ्य शरीर समाज-सेवा के लिये आवश्यक है। इसलिए मुण्डकोपनिषद् से आया है—"नायमात्मा बलहीनेन लभ्यो"

सामान्य रूप से गान्धी की शारीरिक विकासवाद बिल्कुल नवीन नहीं मालूम पड़ती, क्योंकि प्लेटो[३], स्पेन्सर[४], लॉक[५], तथा रसेल[६] आदि ने भी इसी से मिलता जुलता मत दिया है। प्लेटो नागरिकों को स्वस्थ बनाकर उन्हें आत्मरक्षा तथा यूनानी गणतंत्रीय व्यवस्था की रक्षा करवाना चाहता था। लॉक तथा रसेल शरीर को स्वस्थ बनाकर मनुष्य को उद्यमी तथा सुखी बनाना चाहते थे। स्पेन्सर व्यक्ति को सुख-दुःख सहने की शक्ति प्रदान करना चाहता था। इन्हीं बातों को गांधी भी स्वीकार करते हैं। फिर भी वे केवल शारीरिक विकास पर बल नहीं देते।

यदि शारीरिक बल पर नैतिक नियंत्रण न हो तो मानव-दानव बनकर लोगों का अहित कर सकता है। इसीलिए गान्धी शारीरिक बल पर नैतिक अनुशासन के पक्षपाती थे जिससे शरीर समाज सेवा के भी काम आ सके। शरीर का यही नैतिक अनुशासन गीता में 'शरीर के तप' की संज्ञा से विभूषित है।[७]

इस तप द्वारा शरीर की शुद्धि होती है जिससे शरीर लोक कल्याण का माध्यम बनता है, अयंच आत्मानुभूति प्राप्त होती है। गांधीजी की सामाजिक योजना का एक यह भी अभिप्राय था।

पुनः गान्धीजी मानसिक तथा बौद्धिक शिक्षा की आयोजना करते हैं। मानव मस्तिष्क अमोघ शक्तियों का भण्डार है। विवेक, तर्क, संश्लेषण, विश्लेषण तथा आलोचनात्मक शक्तियां बुद्धि के ही अंग हैं। इसका मुख्य-कार्य ज्ञानमीमांसा है। ज्ञानात्मक प्रक्रिया की पूर्णता उनकी निरपेक्षता, वस्तुनिष्ठता, तटस्थता तथा अवैयक्तिकता पर निर्भर करती है। अगर इन्हीं शक्तियों का विकास मूल लक्ष्य बन जाय तो मनुष्य झक्की, सनकी तथा मानवद्वेषी बन जाता है, इस स्थिति से हमें बचना चाहिए। अतः मानसिक शक्ति को भी अनुशासन की आवश्यकता है। इसीलिए गीता में 'मानसिक तप" पर बल दिया गया है[८]। इस तप के अभाव में मानसिक शक्तियों पर व्यक्ति का नियंत्रण नहीं स्थापित हो पाता है। मानसिक तप द्वारा बुद्धि की संशुद्धि होती है। उसकी क्रियात्मक तथा रचनात्मक शक्ति का विकास होता है।

तत्पश्चात् गांधीजी आध्यात्मिक विकास की चर्चा चलाते हैं। आध्यात्म का सम्बन्ध जीवन के भावात्मक पक्ष से है। दया, ममता, करुणा, उदारता,

तथा मैत्री—भावना आध्यात्मिक जीवन के विविध सोपान हैं। आध्यात्मिकता से ही मानव असुरत्व से विजयी होता है तथा यही शक्ति मनुष्य को लोकहित के कार्यों में सहर्ष निस्वार्थ भाव से बलिदान करने के लिये प्रेरित करती है।[९] मनुष्य निर्लिप्त होकर मानव समाज तथा जगत के भाग्य की चिन्ता करता है।[१०] मनुष्य में श्रद्धा, सद्भाव, न्याय—भावना तथा सम्यक् दृष्टि का विकास होता है। व्यक्ति—स्वा, आत्मरति तथार्थ परद्वेष से बचता है।[११]

गाँधीजी इन शक्तियों का एकांगी नहीं बल्कि समरसतापूर्ण विकास करना चाहते थे। जब शारीरिक, मानसिक तथा आध्यात्मिक शक्तियों का समरस विकास होता है, तो व्यक्ति का शरीर उसे कार्य सम्पादन की शक्ति प्रदान करता है। उसका आध्यात्मिक विकास उसके जीवन का लक्ष्य निर्धारित करता है। जिस समाज में मनुष्य के इन शक्तियों का सम्यक् विकास होगा वहाँ धरती पर ही स्वर्ग उतर आयेगा। व्यक्ति में देवत्व की छवि निरश्ररित होगी। समाज में शान्ति और अहिंसा फलने फूलने लगेगा। गान्धीजी के सामाजिक दर्शन का यहीं उद्देश्य था।

दुर्भाग्यवश अब तक पश्चिमी शिक्षा ने इस समस्या पर पर्याप्त ध्यान नहीं दिया है। यदि स्पार्टा की शिक्षा ने बौद्धिक तथा आध्यात्मिक शिक्षा की उपेक्षाकर शारीरिक शिक्षा पर बल दिया तो एथेन्स की शिक्षा-पद्धति ने शारीरिक तथा आध्यात्मिक शिक्षा की उपेक्षा कर बौद्धिक शिक्षा पर बल दिया। मध्यकालीन शिक्षा ने जिस पर तत्कालीन धर्माचार्यों का प्रभुत्व था, शारीरिक तथा मानसिक विकास की अवहेलना कर आध्यात्मिक विकास पर बल दिया था। परिणामतः मनुष्य में आत्म-प्रवंचना तथा आत्म निषेध की भावना उत्पन्न हुई थी। आज की शिक्षा शरीर तथा अध्यात्म की अपेक्षा कर बौद्धिक विकास करती है जिससे अमानवीय व्यवहार, विनाशात्मक प्रवृत्तियां, हृदयहीनता तथा मानसिक रोगों की वृद्धि हो रही है। गान्धीजी की शिक्षा-योजना इससे त्राण दिला सकती है।

प्लेटो मनुष्य को प्रकृत्ति, समाज तथा स्वयं अपने आप से सामन्जस्य स्थापित करने का उपदेश दिया।[१२] प्रकृत्ति के साथ सामंजस्य स्थापित करने का मतलब है शरीर का प्रकृति के साथ सान्निध्य तथा सम्पर्क रखना। अपने आप से सामजस्य तो तभी स्थापित हो पाता है जब भावना तथा संवेगों का परिष्कार हो जाय। यह स्थिति आध्यात्मिक विकास से आती है। जब तक आध्यात्मिक चक्षु नहीं खुलते, जब तक मन को शान्ति नहीं मिलती। जब तक मन अशान्त है तब तक सुख की प्राप्ति मृगतृष्णा है।[१३]

किन्तु इसमें समरसता की स्थिति लाना ही गांधीजी की शिक्षा-योजना की मुख्य विशेषता है। यदि उनकी शिक्षा योजना को भलीभाँति चरितार्थ कर दिया जाय तो इस त्रिपक्षीय सांमजस्य की समस्या का समाधान होगा।

प्रकर्ष त्रय--सत्यं, शिवं, सुन्दरं-मानव के शाश्वत आदर्श हैं। विश्व के महान दार्शनिकों ने इन्हें मानवीय जीवन में उतारने की चेष्टा की है। गान्धीजी की शिक्षा पद्धति को यदि उसके वास्तविक रूप में कार्यान्वित किया जाय तो इस लक्ष्य की उपलब्धि हो सकती है। इस शिक्षा-योजना के अनुसार यदि व्यक्ति का निर्माण किया जाय तो व्यक्ति अपनी शारीरिक शक्ति को लोकहित में लागायेगा। उसकी निर्मलबद्धि सत्य का दर्शन करायेगी। उसके कार्यों से संसार की श्री वृद्धि होगी। सौन्दर्य के पुष्प खिल उठेंगे। शारीरिक, मानसिक तथा आध्यात्मिक शक्तियों के समरस एवं सम्यक् विकास से पृथ्वी पर ही सत्यं, शिवं, सुन्दरं की सृष्टि होगी।

आज जब मानव जीवन चिन्ता, कुण्ठा, निराशा आक्रोश, आत्मविरोध तथा अनेक ज्ञात एवं अज्ञात आपदाओं और आशंकाओं से त्रस्त है, सभ्यता स्वयं मनुष्य के ही कार्यों के कारण विनाश के द्वार पर खड़ी है समस्त मानवता आणविक युद्ध से मुक्ति पाने के लिये त्राहि-२ कर रही है आज के मानवीय सभ्यता के रोग की वह अमोध औषधि है! हमें उसकी मत ही बातों को भूलकर उसकी दार्शनिक भावना को क्रियात्मक रूप में परिणत करना चाहिये।

1—Mahatma Gandhi Basic Education 30-31

२—Rose : Ground Work of Education theory. 52

३—Ruck : The Doctrines of Great Educators. 18

४—Spencer : Education 137

५—Locke : Some Thoughts on Education 7

६—Russell : on Education 35

७—देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवं।
ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीरं तपमुच्यते॥

गीता १७।१४

८—मनः प्रसादः सौम्यत्वं मौनमात्म विनिग्रहः।
भावसंशुद्धिरित्येततयो मानसमुच्यते॥

९. Devaraja : The Philosophy of culture 93

१०. Radhakrishnan : An Idealist View of life. 207

११. Russell, Principles of social Reconstruction, 145

१२—Durant : The Story of Philosophy. 29

१३—अशान्तस्य कुतः सुखम्। गीता १२।६६

प्रामाण्यवाद

राजेश कुमारी
एम० ए० फाइनल

प्रमाणों से उत्पन्न ज्ञान के प्रामाण्य के विषय में दार्शनिकों में परस्पर मतभेद है। कुमारिल महानुयायी मीमांसक ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः मानते हैं, और अप्रामाण्य परतः मानते हैं। इसके प्रमाणार्थ यह श्लोकवार्तिक का निम्नाङ्कित श्लोक दिया जा रहा है—

स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमिति गम्यताम्।
नहि स्वतोऽसती शक्तिः कर्तुमन्येन शक्यते॥

न्याय एवं वैशेषिक दर्शन प्रामाण्य एवं अप्रामाण्य दोनों को परतः मानते हैं। सांख्य दर्शन के विषय में उनके दर्शन ग्रन्थों में इस विषय का स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता है, किन्तु सर्वदर्शन संग्रह में माधवाचार्य ने सांख्यमत का उल्लेख करते हुए लिखा है कि सांख्य प्रामाण्य एवं अप्रामान्य दोनों को स्वतः मानता है। "प्रमाणत्वा प्रमाणत्वे, स्वतः सांख्या; समाश्रिताः" इस पद्यखण्ड से उक्त कथन की पुष्टि होती है। श्लोक वार्तिक के द्वितीय सूत्र में 'केचिदाहु द्वयं स्वतः" कथन से भी उक्त कथन का ही स्पष्टीकरण होता है। बौद्धों के विषय में सर्व दर्शन संग्रहकार का कथन है कि बौद्ध लोग अप्रामाण्य को स्वतः तथा प्रामाण्य को परतः मानते है। किन्तु बौद्ध आचार्य शान्तरक्षित ने "तत्त्व संग्रह" नामक ग्रन्थ में इनका उपपादन भिन्न-रीति से किया है। उनका कथन है अभ्यासदशापन्न ज्ञान में प्रामाण्य अप्रामाण्य दोनों स्वतः हैं और अनभ्यास दशापन्न ज्ञान में प्रामाण्य-अप्रामाण्य दोनों परतः हैं। जैन दार्शनिक आचार्य देवसूरि ने उत्पत्ति में दोनों परतः तथा ज्ञप्ति में दोनों स्वतः माने हैं।

प्रस्तुत लेख में मीमांसा दर्शन के अनुसार प्रामाण्यवाद के संबंध में संक्षेप में विचार करना चाहती हूँ। नैयायिकों ने मीमांसकों के मत को पूर्व पक्ष के रूप में किया है और वे परतः प्रामाण्यवाद को सिद्ध करते हैं।

मीमांसक पक्ष का स्थापन

मीमांसक स्वतः प्रामाण्यवादी हैं, उनके स्वतः प्रामाण्य का अभिप्राय यह है कि जिस सामग्री के द्वारा ज्ञान होता है, उसी सामग्री के द्वारा उस ज्ञान

का प्रामाण्य भी ग्रहण हो जाता है। अर्थात् ज्ञान एवं ज्ञान का प्रामाण्य एक ही सामग्री से मालूम हो जाता है। मीमांसा इन दोनों के लिये 'ज्ञातता न्यथानुपपत्ति प्रसूत प्रथोपत्ति' मानते हैं। मीमांसक का इस विषय में यह कथन है कि जब हम घट को देखते हैं और यह व्यवहार करते हैं कि "अयं घटः" इससे घट में ज्ञातता नामक एक अतिरिक्त धर्म उत्पन्न होता है, जो कि अयं घटः इस ज्ञान के पूर्व नहीं था। अतः उसको उत्पन्न करने वाला अयं घट. यह ज्ञान है। इस ज्ञातता रूप धर्म की प्रतीति हमको उस समय होती है जबकि हम व्यवहार करते हैं कि 'ज्ञातोमया घटः"। यह ज्ञातता रूप धर्म अपने कारण ज्ञान के विना उत्पन्न हो सकता, अतः ज्ञातता की अन्यथानुपपत्ति से प्रसूत अर्थापत्ति के द्वारा इस ज्ञातता धर्म की प्रतीति का ग्रहण होता है और इसके पश्चात् इसी अर्थापत्ति में उस ज्ञान के प्रामाण्य का भी निश्चय हो जाता है। इस विधि से ज्ञान ग्राहक एवं प्रमाण ग्राहक एक ही सामग्री है, अतः यह स्वतः प्रामाण्यवाद हुआ।

ज्ञातता की सिद्धि—

मीमांसकों के ऊपर ज्ञातता को भी सिद्धि करने का एक भार आता है और वे ज्ञातता की सिद्धि के लिए भी कुछ तर्क प्रस्तुत करते हैं उनका कथन है कि "अयं घटः" इस ज्ञान का विषय घट ही होता है उसके अतिरिक्त घटादिक नहीं। इस विषय के नियम का निश्चय किस आधार पर करना चाहिये। इसके विषय में भी दार्शनिकों में परस्पर मतभेद है। नैयायिक विषय नियम का उपपादन "तदुत्पत्ति सिद्धान्त" के द्वारा करते हैं और बौद्ध तादात्म्य सिद्धान्त से।

नैयायिक मत समीक्षा

न्याय दर्शन का कथन है कि ज्ञान के प्रति विषय कारण होता है, अतः अयं घट. यह ज्ञान घट से उत्पन्न होता है। अतः यह निश्चित किया जाता है कि घट ज्ञान का विषय घट ही होगा पट नहीं। तदुत्पत्ति सिद्धान्त के पक्ष में यही न्यायदर्शन का कथन है। किन्तु इसके विरुद्ध यह कहा जाता है कि जैस घट ज्ञान के प्रति घट रूप विषय कारण होता है उसी प्रकार प्रकाश भी कारण होता है क्योंकि विना प्रकाश के घट के रहने पर भी घट का ज्ञान नहीं होगा। किन्तु कोई भी नैयायिक घट ज्ञान का विषय आलोक को नहीं मान सकता। अतः यह सिद्धान्त ठीक नहीं है।

बौद्ध मत समीक्षा

बौद्धों का कथन है कि घट और घट ज्ञान का तादात्म्य या तदाकार होता है। अर्थात् ज्ञान से विषय एवं विषय से ज्ञान भिन्न नहीं है। इसलिये

घट ज्ञान का विषय घट ही होता है पट नहीं। किन्तु यह मत समीचीन नहीं है क्योंकि ज्ञान और विषय दोनों एक नहीं हो सकते, वे दोनों परस्पर भिन्न हैं जितने भी विषय हैं उनका बाहरी रूप से अस्तित्व माना जा सकता है एवं उनके ज्ञान का आन्तरिक रूप से अस्तित्व मानना चाहिये। अतः बौद्ध मत ठीक नहीं है। इनके अनुसार विषय नियम का उपपादन उपयुक्त रीति से नहीं हो सकता।

अत: घट ज्ञान का विषय घट ही होता है पट नहीं होता यह नियम न तो तदुत्पत्ति सिद्धान्त के आधार पर निश्चित किया जा सकता है और न तादात्म्य सिद्धान्त से निश्चित किया जा सकता है। ये दोनों ही सिद्धान्त सदोष हैं। इसको सिद्ध करने का केवल एक ही उपाय है, यह उपाय है "ज्ञातता"।

घट ज्ञान से पैदा होनेवाली ज्ञातता केवल घट में ही रहती है, पर आदि अन्त में नहीं, इसलिये घट ज्ञान का विषय घट ही होता है। कोई दूसरी वस्तु उस ज्ञान का विषय नहीं बन सकती, इस तरह ज्ञातता ही विषय नियम को सिद्ध कर सकती है अन्यथा दूसरे ढंग से इसकी सिद्धि नहीं हो सकती। इस प्रकार विषयत्वान्यथानुपपत्ति प्रसूता अर्थापत्ति से ज्ञातता की सिद्धि हो जाती है।

इस प्रकार विषयत्वान्यथानुपपत्ति प्रसूता अर्थापत्ति से ज्ञातता की सिद्धि हो जाने के पश्चात् वह ज्ञातता ज्ञाततान्यथानुपपत्ति प्रसूता अर्थापत्ति से ज्ञान को भी सिद्ध कर देती है और उसी से ज्ञाननिष्ठ प्रामाण्य का भी निश्चय हो जाता है। इस विधि से ज्ञान ग्राहक एवं प्रामाण्य ग्राहक सामग्री एक ही होने के कारण यह स्वतः प्रामान्यवाद हुआ।

मीमांसा दर्शन का कथन संक्षेप रूप से इसी प्रकार उपपादन किया जा सकता है। अभी भी इस विषय में विचार करने के लिये बहुत से आवान्तर विषय हैं। किन्तु उन सबका समावेश इस लघु लेख में नहीं किया जा सकता।

●

सांख्य दर्शन में सूक्ष्म शरीर का स्वरूप

—उर्मिला चतुर्वेदी

सामान्यतः त्रयोदश करण (बुद्धि, अहङ्कार, मन, पञ्चज्ञानेन्द्रिय तथा पञ्चकर्मेन्द्रिय एवं पञ्चतन्मात्र (शब्द, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श)—इन अठारह तत्त्वों के समूह को सांख्य दर्शन में सूक्ष्म शरीर कहा गया है। सूक्ष्म शरीर को लिङ्ग शरीर भी कहते हैं। सूक्ष्म शरीर हेतुमान होता है तथा अन्ततः अपने हेतु या लिङ्ग में लीन हो जाता है इसलिए उसकी लिङ्ग संज्ञा अन्वर्थ है।[१] सूक्ष्म शरीर से संयोग ही पुरुष का जन्म और उससे वियोग ही उसका मरण है।[२]

सूक्ष्म शरीर को कितने तत्वों का घटक माना जाये, इस सम्बन्ध में सांख्य दार्शनिकों में परस्पर मतभेद है। सुवर्ण सप्ततिकार बुद्धि अहङ्कार तथा पञ्चतन्मात्र—इन सात तत्त्वों को ही सूक्ष्म शरीर का घटक स्वीकार करते हैं।[3] गौड़पाद सूक्ष्म शरीर का घटक इन सात तत्त्वों के अतिरिक्त मन को भी मानते हैं और इस प्रकार वे आठ तत्त्वों को स्वीकार करते हैं।[४] विज्ञान भिक्षु[५] तथा उनके शिष्य भावागणेश[६] सूक्ष्म शरीर को बुद्धि, मन, पञ्चज्ञानेन्द्रिय, पञ्चकर्मेन्द्रिय तथा पञ्चतन्मात्र—इन सत्रह तत्त्वों से घटित स्वीकार करते हैं तथा अहङ्कार का अन्तर्भाव बुद्धि में ही कर लेते हैं। अपने मत की पुष्टि के लिए विज्ञानभिक्षु महाभारत (१२।३५१।१५-१६) को उद्धृत करते हैं। सांख्य दार्शनिकों में रुद्रिल विन्ध्यवासी सूक्ष्म शरीर की सत्ता को ही अस्वीकार करते हैं। उनका मत है कि सूक्ष्म शरीर की सत्ता में कोई प्रमाण नहीं मिलता।[७] उनका ऐसा मानने का कारण यह प्रतीत होता है कि वे इन्द्रियों को विभु मानते हैं इसलिए वे एक शरीर से दूसरे शरीर तक संसरण की व्यवस्था के लिए सूक्ष्म शरीर की आवश्यकता नही मानते।[८]

सांख्य दर्शन में प्रत्येक पुरुष का आदि सर्ग काल से ही एक-एक सूक्ष्म शरीर से सम्पर्क स्वीकार किया गया है। इस प्रकार अनन्त पुरुषों के लिए आदि सर्गकाल में अनन्त सूक्ष्म शरीरों की अर्चना हो जाती है। प्रत्येक

सांख्य दर्शन में सूक्ष्म शरीर का स्वरूप

—उर्मिला चतुर्वेदी

सामान्यतः त्रयोदश करण (बुद्धि, अहङ्कार, मन, पञ्चज्ञानेन्द्रिय तथा पञ्चकर्मेन्द्रिय एवं पञ्चतन्मात्र (शब्द, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श)—इन अठारह तत्त्वों के समूह को सांख्य दर्शन में सूक्ष्म शरीर कहा गया है। सूक्ष्म शरीर को लिङ्ग शरीर भी कहते हैं। सूक्ष्म शरीर हेतुमान होता है तथा अन्ततः अपने हेतु या लिङ्ग में लीन हो जाता है इसलिए उसकी लिङ्ग संज्ञा अन्वर्थ है।[१] सूक्ष्म शरीर से संयोग ही पुरुष का जन्म और उससे वियोग ही उसका मरण है।[२]

सूक्ष्म शरीर को कितने तत्वों का घटक माना जाये, इस सम्बन्ध में सांख्य दार्शनिकों में परस्पर मतभेद है। सुवर्ण सप्ततिकार बुद्धि अहङ्कार तथा पञ्चतन्मात्र—इन सात तत्त्वों को ही सूक्ष्म शरीर का घटक स्वीकार करते हैं।[3] गौड़पाद सूक्ष्म शरीर का घटक इन सात तत्त्वों के अतिरिक्त मन को भी मानते हैं और इस प्रकार वे आठ तत्त्वों को स्वीकार करते हैं।[४] विज्ञान भिक्षु[५] तथा उनके शिष्य भावागणेश[६] सूक्ष्म शरीर को बुद्धि, मन, पञ्चज्ञानेन्द्रिय, पञ्चकर्मेन्द्रिय तथा पञ्चतन्मात्र—इन सत्रह तत्त्वों से घटित स्वीकार करते हैं तथा अहङ्कार का अन्तर्भाव बुद्धि में ही कर लेते हैं। अपने मत की पुष्टि के लिए विज्ञानभिक्षु महाभारत (१२।३५१।१५-१६) को उद्धृत करते हैं। सांख्य दार्शनिकों में रुद्रिल विन्ध्यवासी सूक्ष्म शरीर की सत्ता को ही अस्वीकार करते हैं। उनका मत है कि सूक्ष्म शरीर की सत्ता में कोई प्रमाण नहीं मिलता।[७] उनका ऐसा मानने का कारण यह प्रतीत होता है कि वे इन्द्रियों को विभु मानते हैं इसलिए वे एक शरीर से दूसरे शरीर तक संसरण की व्यवस्था के लिए सूक्ष्म शरीर की आवश्यकता नही मानते।[८]

सांख्य दर्शन में प्रत्येक पुरुष का आदि सर्ग काल से ही एक-एक सूक्ष्म शरीर से सम्पर्क स्वीकार किया गया है। इस प्रकार अनन्त पुरुषों के लिए आदि सर्गकाल में अनन्त सूक्ष्म शरीरों की अर्चना हो जाती है। प्रत्येक

पुरुष का एक-एक सूक्ष्म शरीर के साथ सम्बन्ध नियत है। यह सूक्ष्म शरीर सर्ग के आदि में उत्पन्न होकर प्रकृति के प्रलय-पर्यन्त बना रहता है और इसी के द्वारा जीवों का इहलोक और परलोक में संसरण होता है।[९]

सांख्य दार्शनिक पतञ्जलि का सूक्ष्म शरीर सम्बन्धी मान्यता के सम्बन्ध में अन्य सांख्य दार्शनिकों से मतभेद है। उनका मत है कि स्थूल शरीर की उत्पत्ति के साथ ही सूक्ष्म शरीर की उत्पत्ति होती है तथा स्थूल शरीर के नाश हो जाने पर सूक्ष्म शरीर पुरुष को अगले स्थूल शरीर तक पहुंचाकर नष्ट हो जाता है। इस प्रकार सूक्ष्म शरीर अगले स्थूल शरीर की प्राप्ति-पर्यन्त बना रहता है। इसी प्रकार यह क्रम प्रकृति-पुरुष-विवेक या प्रलय-पर्यन्त चलता रहता है।[१०]

सूक्ष्म शरीर के सम्बन्ध में आचार्य विज्ञानभिक्षु का अपना विशिष्ट मत है। उन्होंने 'सप्तदशैकं लिङ्गम्' (सांख्य सूत्र ३।९) के 'एकम्' पद का तात्पर्य सर्ग के आदि में भगवान् हिरण्यगर्भ के समष्टिभूत एक लिङ्ग शरीर से लिया है। हिरण्यगर्भ का एक लिङ्ग शरीर ही बाद में नानात्व को प्राप्त करता है। इस प्रकार विभिन्न व्यक्तियों के सूक्ष्म शरीर हिरण्य-गर्भ के ही अंश हैं। जिस प्रकार पुत्र और पुत्रियों का शरीर एक पिता से पृथक् हो जाता है उसी प्रकार भिन्न-भिन्न लिङ्गशरीर भी हिरण्यगर्भ के विभिन्न रूप हैं।[११]

आचार्य विज्ञानभिक्षु से पूर्व सांख्य दर्शन में सूक्ष्म शरीर या आतिवाहिक शरीर को एक ही माना गया है किन्तु विज्ञान भिक्षु ने इसे द्विविध माना है - एक लिङ्ग शरीर और दूसरा अधिष्ठान शरीर। अधिष्ठान शरीर लिङ्ग शरीर का आधार है तथा पञ्चमहाभूतों से निर्मित है।[१२] 'आतिवाहिक एकोऽस्ति' आदि शास्त्रीय बचनों का समाधान विज्ञानभिक्षु यह कह कर करते हैं कि अधिष्ठान शरीर और लिङ्ग शरीर के परस्पर नियत और सूक्ष्म होने से, दोनों को एक मान लिया जाता है।[१४]

सूक्ष्म शरीर का आधार स्थूल शरीर है[१४]। सूक्ष्मशरीर अनेकशः स्थूल शरीर को त्यागकर नवीन स्थूल शरीर को धारण करता है। इस प्रकार सामान्यतः सांख्य दर्शन में दो ही शरीर स्वीकार किये गये हैं। किन्तु आचार्य विज्ञानभिक्षु[१५] तथा उनके शिष्य भावागणेश[१६] तीन प्रकार के शरीरों की सत्ता स्वीकार करते हैं—लिङ्ग शरीर, अधिष्ठान शरीर तथा स्थूल शरीर। दो शरीर मानने वाले सांख्य दार्शनिक सूक्ष्म शरीर से ही स्थूल शरीर में गमनागमन की व्यवस्था स्वीकार कर लेते हैं। किन्तु विज्ञानभिक्षु का मत है कि स्थूल शरीर से वि ीन होने पर अत्यन्त सूक्ष्म शरीर स्वयं गमनागमन नहीं कर सकता। सूक्ष्म शरीर को एक लोक से

दूसरे लोक में ले जाने के लिए सूक्ष्म शरीर के आधारभूत एक अन्य शरीर की अपेक्षा होती है और वह 'अधिष्ठान शरीर' है यही सूक्ष्म शरीर के लोकान्तर गमन को सम्भव बनाता है इसलिए इसे आतिवाहिक शरीर कहा जाता है। अपनी इसी मान्यता के आधार पर विज्ञान भिक्षु 'न स्वातन्त्र्यात् तद्वने छायावच्चित्रपञ्च (सांख्य सूत्र ३।१२) को भी एतदर्थपरक प्रतिपादित करते हैं। सांख्यकारिका ३९-४१ को भी वे इसी अर्थ का प्रतिपादक मानते हैं। जब तक सूक्ष्म शरीर रहता है तब तक अधिष्ठात शरीर पञ्चमहाभूतों का ही नामान्तर है और इन पञ्चमहाभूतों के काय लोम, लोहित, माँस, स्नायु, अस्थि तथा मज्जा नामक षट्कोणों से निर्मित स्थूलशरीर माता-पिता से प्राप्त होता है। इसीलिए विज्ञानभिक्षु ने अधिष्ठान शरीर को 'स्थूल शरीर' की अपेक्षा सूक्ष्म तथा 'सूक्ष्म शरीर' को 'अधिष्ठान शरीर' की अपेक्षा सूक्ष्म कहा है[१७]।

आचार्य विज्ञानभिक्षु का मत है कि सांख्य सूत्र में लिङ्ग शरीर को अणु परिमाण माना गया है[१८]। अनिरुद्ध[१९] तथा महादेव वेदान्ती[२०] उपर्युक्त सूत्र की व्याख्या करते हुए मन को अणु परिमाण बताते हैं। आचार्य विज्ञानभिक्षु इस सूत्र के अणु परिमाण का अर्थ परिच्छिन्न परिमाण करते हैं। अपनी इस मान्यता का कारण बताते हुए कहते हैं कि सूक्ष्म शरीर सावयव है इसलिए वह अत्यन्त सूक्ष्म अणु परिमाण नहीं हो सकता। वे अपनी इस विशिष्ट मान्यता का कारण बताते हुए कहते हैं कि यदि सूक्ष्म शरीर को परिच्छिन्न या मध्यम परिमाण नहीं मानेंगे तो 'विज्ञानं यज्ञ तनुते कर्माणि तनुतेऽपि च (तैत्तिरीय उपनिषद् २।५) तथा 'तमुत्क्रान्तं प्राणोऽनुक्रामति प्राणमनूत्क्रामन्तं सर्वे प्राणा अनुत्क्रामन्ति सविज्ञानो भवति सविज्ञानमेवान्ववक्रामति (बृहदारण्यक उपनिषद् ४।४।२) आदि श्रुतियों—जिनमें लिङ्गशरीर की क्रिया और गमन का वर्णन है—का बाध होगा। सूक्ष्म शरीर को विभु न मानने का कारण बताते हुए वे कहते हैं कि विभु परिमाण सूक्ष्मशरीर का गमन तथा उसमें क्रिया सम्भव नहीं होगी। अपनी इस मान्यता की पुष्टि में वे दूसरा तर्क यह देते हैं कि श्रुतियों में मन को अन्नमय कहा गया है। जिसमें अन्नमय मन का प्राधान्य है ऐसा लिङ्ग शरीर विभु न होकर परिच्छिन्न परिणाम ही होगा। यदि लिङ्ग शरीर को विभु परिमाण स्वीकार किया जायेगा तो उसके नित्य होने का अनिष्ट प्रसङ्ग उपस्थित होगा[२१]। विज्ञानभिक्षु के अनुसार श्रुतियों स्मृतियों के 'अङ्गुष्ठमात्रा पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये सन्निविष्टः': (कठ उपनिषद् १।६।१७) तथा 'अङ्गुष्ठमात्रं पुरुषं निष्कर्षः बलाद्यमः' (महाभारत ३।२९७।१७) आदि वाक्यों में जिसे अंगुष्ठ मात्र कहा गया है वह आति-

वाहिक शरीर या अधिष्ठान शरीर ही है।[२२] अधिष्ठान शरीर ही सूक्ष्म शरीर को लोकान्तर में ले जाता है इसलिए उसे आतिवाहिक कहा जाता है।[२३]

सांख्य दर्शन में कर्म जनित भोग लिङ्ग शरीर में ही स्वीकार किये गये हैं।[२४] सूक्ष्म शरीर का संसरण धर्म और अधर्म से होता है। ये धर्म और अधर्म सूक्ष्म शरीर के धर्म नहीं है अपितु ये बुद्धि के धर्म हैं। सूक्ष्म शरीर के अवयवों में बुद्धि भी एक घटक है इसलिए बुद्धि से युक्त होने के कारण सूक्ष्म शरीर भी धर्म तथा अधर्म से संयुक्त होता है और इनसे युक्त होने के कारण ही सूक्ष्म शरीर संसरण करता है[२५]। इस अचेतन लिङ्ग शरीर का संसरण पुरुषार्थ के लिए होता है। जिस प्रकार रसोइया राजा के लिए पाकशाला में जाता हैं उसी प्रकार संहत लिङ्ग शरीर अपने से भिन्न असंहत पुरुष के लिए प्रवृत्त होता है।[२६] अद्वैत वेदान्त में सूक्ष्म शरीर के पञ्चज्ञानेन्द्रिय, बुद्धि, मन पञ्चकर्मेन्द्रिय तथा पञ्चवायु (पञ्चप्राण)— ये सत्रह अवयव माने गये हैं।[२७] किन्तु सांख्य दर्शन में पञ्चप्राणों को सूक्ष्म शरीर का अवयव नहीं माना गया है। सांख्य दार्शनिकों का मत है कि प्राण बुद्धि की ही वृत्ति है[२८] अतः उसे अलग से निर्दिष्ट नहीं किया गया है।[२९] विज्ञान भिक्षु ने मायावादियों की तन्मात्रों के स्थान पर प्राणों की कल्पना को अप्रामाणिक माना है।[३०]

लिङ्ग शरीर की रचना पुरुष को भोग प्रदान करने के लिए होती है।[३१] लिङ्ग शरीर स्वतः भोग सम्पन्न नहीं करता प्रत्युत स्थूल शरीर के माध्यम से करता है।[३२] अतः सूक्ष्म शरीर के भोग सम्पादन के लिए स्थूल शरीर की रचना होनी है तथापि सुख-दुःख का भोग सूक्ष्म शरीर को ही होता है।

---

१. लयं गच्छतीति लिङ्ग, हेतुमत्त्वेन चाऽस्य लिङ्गत्वमिति भावः। (तत्त्व-कौमुदी ४०)

२. पुरुषस्यापि लिङ्गशरीरसंयोगवियोगरूपयोर्जन्ममरणयोः। (सांख्य प्रवचन भाष्य १।५७)

३. बुद्धेरहङ्कारोऽजायत। अहङ्कारात्पञ्चतन्मात्राण्यजायन्त। एतानि सप्त सूक्ष्मशरीरम्। (सुवर्णसप्ततिशास्त्र ४०)

४. महदादि = बुद्धिरहङ्कारो मन इति। पञ्चतन्मात्राणि (= सूक्ष्माः)। (गौडपादभाष्य ४०)

५. एकादशेन्द्रियाणि पञ्चतन्मात्राणि बुद्धिश्चेति सप्तदश। अहङ्कारस्य बुद्धावेवान्तर्भावः (सांख्य प्रवचन भाष्य ३।९ सांख्य सार' पूर्व भाव तृतीय परिच्छेद पृष्ठ ३०९)

६ तेषु पञ्चभूतानि वर्ज्जयित्वाऽहङ्कार च बुद्धौ प्रवेश्य सप्तदशकं लिङ्ग-शरीरसंज्ञं भवति। (तत्त्वयाथार्थ्यदीपन टीका ५-६)

७. अन्तराभवदेहस्तु निषिद्धो विन्ध्यवासिना।
तदस्तित्वे प्रमाणं हि न किञ्चिदवगम्यते ॥ (श्लोक वार्तिक ५।६२)

८ विन्ध्यवासिनस्तु विभुत्वादिन्द्रियाणां बीजदेशे वृत्त्या जन्म। तत्त्यागो मरणम्। तस्मान्नास्ति सूक्ष्म शरीरम्। (युक्तिदीपिका ३९)

९ तच्च सर्वपुरुषाणां सर्गादावुत्पद्य प्राकृत प्रलयपर्य्यन्तं तिष्ठति, तेनैव चेहलोक परलोकयोः संसरणं जीवानाँ भवति। (सांख्य सार पूर्व भाग तृतीय परिच्छेद पृष्ठ ३०९)

१०. पतञ्जलेस्तु सूक्ष्मशरीरं यत्सिद्धिकाले पूर्वं मिन्द्रियाणि बीजदेशं नयति तत्र तत्कृताशयवशात् द्युदेशं यातनास्थानं वा करणानि वा प्राप्य निवर्तते। तत्र चैवं युक्ताशयस्य कर्मवशादन्यदुत्पद्यते यदिन्द्रियाणि बीजदेशं नयति तदपि निवर्तते शरीरपाते चान्यदुत्पद्यते। एवमनेकानि शरीराणि। (युक्ति दीपिका ३९)

यत्तावत् पतञ्जलिराह सूक्ष्मशरीरं विनिवर्तते पुनश्चान्यदुत्पद्यते। (युक्तिदीपिका ४० की अवतरणिका)

११. यद्यपि सर्गादौ हिरण्यगर्भोपाधिरूपमेकमेव लिङ्गं तथापि तस्य पश्चाद् व्यक्तिभेदो व्यक्तिरूपेणांशतो नानत्वमपि भवति; यथेदानीमेकस्य पितृलिङ्गदेहस्य नानात्वमंशतो भवति पुत्रकन्यादिलिङ्गरूपेण। ('सांख्य प्रवचन भाष्य' ३।१०); सांख्य सार पूर्व भाग तृतीय परिच्छेद पृष्ठ ३०९।

१२. तस्य लिङ्गस्य यदधिष्ठानमाश्रयो वक्ष्यमाण भूतपञ्चकम्। ('सांख्य प्रवचन भाष्य' ३।११)

१३ 'सांख्य प्रवचन भाष्य' ३।११

१४ चित्रं यथाऽऽश्रयमृते स्थाण्वादिभ्यो विना यथाच्छाया।
तद्वद्विना विशेषैर्न तिष्ठति निराश्रयं लिङ्गम्" ॥ (सांख्य कारिका४१)

१५. 'सांख्य प्रवचन भाष्य' ३।११

१६. तत्त्वयथार्थ्यदीपन टीका ५-६

१७ 'सांख्य प्रवचन भाष्य' ३-१२

१८. लिङ्गस्य परिमाणभावधारयति—('सांख्य प्रवचनभाष्य' ३।१४ की अवतरणिका)
अणुपरिमाणं तत्कृतिश्रुतः ('सांख्य सूत्र') ३।१४)

१९. मनोऽणुपरिमाणं तत्क्रियायां श्रुतिदर्शनात् (सांख्यसूत्र अनिरुद्ध वृत्ति ३।१४)